《福乐智慧》的文化追求

热依汗·卡德尔◎著

中国出版集团
中国民主法制出版社

全国百佳图书出版单位

《福乐智慧》的文化追求

热依汗·卡德尔◎著



中国民主法制出版社
2016年·北京

图书在版编目（CIP）数据

《福乐智慧》的文化追求 / 热依汗·卡德尔著. --
北京：中国民主法制出版社, 2016.9
ISBN 978-7-5162-1309-4

Ⅰ. ①福… Ⅱ. ①热… Ⅲ. ①维吾尔族－民族历史
－研究－中国②维吾尔族－民族文化－研究－中国
Ⅳ. ①K281.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第228757号

图书出品人 / 刘海涛
出 版 统 筹 / 赵卜慧
责 任 编 辑 / 胡孝文　刘春雨

书名 / 《福乐智慧》的文化追求
作者 / 热依汗·卡德尔　著

出版·发行 / 中国民主法制出版社
地址 / 北京市丰台区右安门外玉林里7号（100069）
电话 / 010-63292534　63057714（发行中心）　63055259（总编室）
传真 / 010-63292534
Http: //www.npcpub.com
E-mail: mzfz@npcpub.com
经销 / 新华书店
开本 / 32开　889毫米×1194毫米
印张 / 12.5
字数 / 243千字
版本 / 2016年9月第1版　2016年9月第1次印刷
印刷 / 三河市航远印刷有限公司

书号 / ISBN 978-7-5162-1309-4
定价 / 36.00元

前言

《福乐智慧》是11世纪末维吾尔族思想家、诗人优素甫·哈斯·哈吉甫为当时的维吾尔政权——喀喇汗王朝的统治者设计的治国纲要。作者以诗的形式，在总结维吾尔民族历史经验教训的基础上，阐述了寻求幸福的方法和通向善的途径，是维吾尔族文化史上继往开来的重要著作。

《福乐智慧》虚构了一个理性王国，国王和大臣为了国家和人民的福祉而鞠躬尽瘁。君臣关心的问题主要是，怎样做才是一个好国王和好大臣，怎样做才能治理好国家。优素甫·哈斯·哈吉甫坚信，君王的昏庸，是造成民众道德沦丧的源头；政治的黑暗，是造成国家混乱衰败的根本；大臣的贪婪，是造成宫廷尔虞我诈并殃及社会的罪魁祸首。所以，要想使喀喇汗王朝强盛，要想使维吾尔族成为文明的民族，就应该从君王做起，励精图治，整治朝纲，弘扬善德，教化民众；就应该使大臣安其位，谋善政，辅佐国王把国家的各项事务处理完满。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，所谓理想的社会运行规律，是与宇宙的运行规律相一致的。他试图从宇宙四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人的性情特征，提出了天有春、夏、秋、冬四季，物有火、水、气、土四素，人有喜、怒、哀、乐四情，它们之间

相生相伴，互为制约。进而推演出四季、四素、四情，合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物，以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。公正是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变幻不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。从人类走出动物圈的那一刻起，就一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝着理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误入歧途，或遭致毁灭。结果，幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。

因此，优素甫·哈斯·哈吉甫不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，极力强调知识在其中的作用。知识决定了人的尊卑高低，知识决定了人的生命追求，知识决定了国家的稳乱与贫富。愚昧之人，不懂理法；愚昧之人，难辨善恶；愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

《福乐智慧》的产生不是偶然的文化现象，而是维吾尔民族历史文化发展的必然结果，是自 8 世纪漠北维吾尔（回纥）汗国振兴民族文化以来最重要的文化成就。维吾尔族从信仰萨满、追寻摩尼、窥视基督，进而涉足佛门，到最终皈依伊斯兰教，为了民族的生存和强盛而孜孜以求民族文化的更新，《福乐智慧》正是这种民族文化更新的

具体实践和具体成果。《福乐智慧》不仅凝聚了优素甫·哈斯·哈吉甫一生的心血，更凝聚了维吾尔民族几代人的艰辛探索和不懈努力，是维吾尔民族文化思想的集大成者，成为维吾尔民族文化的启示录。

正是因为《福乐智慧》在维吾尔民族文化史上的这种重要地位，18 至 19 世纪世界范围掀起的东方学热，让《福乐智慧》受到许多著名东方学家的关注，并形成“《福乐智慧》学”。

维吾尔族是祖国大家庭中的重要成员，曾创造过辉煌的历史和文化。《福乐智慧》对维吾尔族人来说，就像《论语》对汉族人，是精神的盛宴。但是，对于大多数中国人，对《福乐智慧》的了解鲜少。如何将这部重要的充满人文主义色彩的著作介绍给更多的人，让更多的中国人通过这部著作了解和认识维吾尔族历史和文化，是促使我撰写这本书的目的。我希望通过《福乐智慧》，搭建起维吾尔族文化与祖国大家庭中其他兄弟民族文化的连接纽带，加深彼此的了解，增强彼此的信任，共同感受中华民族多元一体的辉煌。

热依汗·卡德尔
2016 年 2 月

目 录

上编 文明轨迹

下编　理性之光

第一章　11 世纪世界的学术追求

第二章　从古希腊政治哲学思想中发现理想国模式

第三章　喀喇汗智学与北宋理学

上编　文明轨迹

第一章
《福乐智慧》之谜
——东方学惊叹的瑰宝

引　子

13世纪初叶，蒙古帝国崛起于中国北方的大漠南北。在成吉思汗的率领下，于1218年开始第一次西征，目标直指中亚。不堪蒙古铁蹄的重踏，西辽（都城巴拉沙衮城）和花拉子模（都城撒马尔罕城）相继被消灭，阿富汗及伊朗东部的一些古老王国也相继陷落，成吉思汗成功征服中亚。他发现，此时的中亚文化已被曾经君临漠北的回鹘（维吾尔译音）文化所覆盖。

从大约公元840年起中亚历史名城巴拉沙衮，曾是维吾尔喀喇汗王朝的都城。1041年喀喇汗王朝分裂为东、西两部，东喀喇汗王朝仍以巴拉沙衮为都城，西喀喇汗王朝则以撒马尔罕为都城，各自分国而治。但是，到了13世纪，契丹辽朝被女真金帝国打败后，从中国北方逃向中亚。在1211年，西窜的契丹人谎称借道，乘东喀喇汗王朝不备，突然占领了巴拉沙衮，在那里建立了西辽。而花拉子模则是在1212年灭亡了西喀喇汗王朝，占领了撒马尔罕。因此，后来蒙古帝国所征服的中亚，基本上是以维吾尔文化为主导的地区。成吉思汗被这种文化所吸引，不仅要求维吾尔人塔塔统阿用回鹘字母书写蒙古语，创立了蒙古文，而且尊塔塔统阿为太师，命其教习太子和诸王。

据说，成吉思汗希望将自己对治理帝国的训谕记录下来，以教诲他的后代和国人，为此他征询维吾尔幕僚的意见。这些幕僚向他推荐维吾尔人写成的《福乐智慧》，这本书采用对话诗体写成，详尽阐释了如何治理国家的道理。成吉思汗对《福乐智慧》很感兴趣，并且将自己的箴言集也取名《福乐智慧》。很可惜，成吉思汗的箴言集已经散佚，部分内容通过罗卜桑丹津的《黄金史》等文献的记录才流传下来。从流传下来的箴言来看，内容大都是为了维护蒙古汗国统一和贯彻治国安民纲纪而发布的有关政治、法律、伦理道德的教诲和训谕。

《福乐智慧》究竟是一部怎样的著作，能够引起成吉思汗如此浓郁的兴趣？

《福乐智慧》描绘了一幅令人神往的福乐家园

一位文功盖世、武略超群名叫日出的国王，治理着辽阔的疆土和众多的民众。他善恶分明，公正宽宏；仁爱为怀，体恤民情，就像太阳一样不偏不倚地将光辉普照到世间的每一个角落，每一个人身上。在他的治理下，国家昌盛安定，人民富足幸福，“绵羊和野狼，一池清水同饮。”[1]一派太平盛世的景象。

在金碧辉煌的宫殿里，国王虽过着荣华富贵的生活，但对治理国家的政事却不敢怠慢。他事必躬亲，鞠躬尽瘁，日理万机，整日操劳。但国事冗杂，政务繁重，日出国王虽智慧超群，但因为缺少辅弼而身心疲惫，难免闷闷不乐。

[1] 维吾尔人格言，意为太平盛世。

一位满腹经纶的独行博学之士，孤独地在世界各地飘荡，他的名字叫月圆。他非常自负，认为，“我具有万般美德，鹤立鸡群。我何必在此踽踽独行，不如去见国王，为他效忠”。他仰慕日出国王的英名，千里迢迢来到都城毛遂自荐。他在都城举目无亲，难寻住处，不得已住进一家收容无家可归者的功德院，在那里计划着如何进入禁闭森严的王宫。

月圆仪表堂堂，才华出众，很快便结交了许多朋友，朋友将他引见给一位大臣。这位大臣被月圆娴雅的文辞和超群的智慧所折服，马上把他举荐给国王。国王求贤若渴，闻之大喜过望，急忙下令召见月圆。

月圆来到王宫，谒见日出国王。国王赐座，月圆却拿出一个圆球，坐在上面。国王大怒。月圆解释说：圆球在地上滚动无常，就像幸运变幻无踪。幸运光顾谁，福乐相伴而生；幸运逃离谁，灾祸接踵而至。而我居无定所，行无定踪，就像幸运一样难以捉摸。国王息怒，我没有接受您的赐座而坐在圆球上，是在向您表明我的秉性，月圆就是幸运的象征。

国王虽心有不悦，但月圆的解释使他对幸运产生了兴趣。他对月圆说：那好，你说说看，我如何才能让幸运留在我身边？说得有理则罢，否则你会人头落地。

月圆说：拴住幸运的翅膀，需要人格的魅力。要谦恭有礼，行止有度；诚信正直，表里如一；公正明理，善恶分明；礼贤下士，与人为善；聚财有道，乐善好施。如此，幸运才会留在你身边。

国王听了后很满意。就说，这些美德我都有，你就留在我身边吧。

月圆留下来做了大臣，替国王分担国事。他是幸运的符号，在他的辅弼下，国泰民安，万事兴盛。

岁月流逝，月圆因体弱年迈终于病卧不起。

国王忧心忡忡。月圆在弥留之际对国王说：幸运好比羚羊无羁，如果驾驭不好，它会转瞬逃逸。像月亮一样，阴晴圆缺，总难圆满。又像黑夜必然替代白昼，不会与你常在。所以治理国家只靠幸运是不够的。你要用智慧，只有智慧才能使人高尚，使人明理，使人贤明，使人真正掌握开启幸运之门的钥匙。

月圆举贤不避亲，向日出国王推荐自己的儿子贤明。说贤明是智慧的化身，有他辅佐你，可万事如意。然后溘然长逝。

贤明安葬了父亲月圆，来到王宫开始为国王效力。他建立了公正的法度，组织了职权分明的政府机构，规范了社会各行业的功能，建立了官员和民众的行为准则，使国家处于理性化的运行状态。他向国王进谏，要公正无私，赏罚分明；以身作则，为人表率；惩治奸商，辅助农工；发展经济，充盈国库；壮大军事，以威服敌。只要各行各业谨持操守，仁爱与人，国家就会万世不竭。但是，这一切的实现要建立在推行教育、广布知识的基础上。愚昧之人，不懂理法；愚昧之人，难辨善恶；愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

日出国王听了贤明的这席话，感动了半天。他要贤明赶快实施新政，以使国家进入有序的轨道，以使国民脱离愚昧而步入文明。

贤明却推说自己能力有限，必须得到另一位智者的帮助，新政才能推行。这位智者以善行名闻天下，对社会痼疾了如指掌。

医治顽疾，需要名医，他就是医治社会痼疾的高手。他的名字叫觉醒，他是人类的楷模，来世的象征。

觉醒因为看破红尘，隐居在深山独自修行。贤明三顾寒舍，未能使觉醒出山。国王也几次修书，恳言相邀，依然未能改变觉醒的隐居决心。

觉醒对日出国王和贤明说：现实世界尔虞我诈，贪得无厌，充满了罪恶。人们为了权势地位和口福之乐，变得凶残暴虐，巧取豪夺。医治这些社会痼疾，虽可以通过新政而有所改善，但却不能从根本上铲除毒瘤。改变世界的办法只有一条，像我一样，忘记世间的荣辱奢华，丢掉追逐功名利禄，潜心修行，自我完善。我在这里感念真主，心静如水，山川陶性，颐养天年。不用观察君王眼色行事；不用提防小人暗箭伤人；不用愁苦情思和被欲望折磨；不用盘算功名利禄得失，这样的生活何乐而不为？如果人人如此，天下何以不太平？福乐何以不降临？

以上的故事，就是《福乐智慧》为我们讲述的。

作者通过这个故事为我们勾勒出一个理智的文明的理想社会轮廓。为了吸引读者注意自己所描述和坚持的观点，作者虚构了四个人物，他们是国王日出、大臣月圆、大臣月圆之子贤明及隐者觉醒。这四个人物实际上是四种观念的象征。“日出”象征公正和法度，“月圆”象征福乐和幸运，“贤明”象征知识和智慧，“觉醒”象征来世和知足。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的用意十分明白，正像他在书中所说：“我把书名叫作《福乐智慧》，愿它为读者引

路，导向幸福。”优素甫所说的“读者”显然不是一般的人，而是那些拥有智慧的智者。

《福乐智慧》虚构了一个理性王国，国王和大臣为了国家和人民的福祉而鞠躬尽瘁。君臣关心的问题主要是，怎样做才是一个好国王和好大臣，怎样做才能治理好国家。优素甫·哈斯·哈吉甫坚信，君王的昏庸，是造成民众道德沦丧的源头；政治的黑暗，是造成国家混乱衰败的根本；大臣的贪婪，是造成宫廷尔虞我诈并殃及社会的罪魁祸首。所以，要想使喀喇汗王朝成为中亚的强国，要想使维吾尔族成为文明的民族，就应该从君王做起，励精图治，整治朝纲，弘扬善德，教化民众；就应该使大臣安其位，谋善政，辅佐国王把国家的各项事务处理完满。否则，喀喇汗王朝难逃漠北回纥（回鹘）汗国覆灭的命运。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，所谓理想的社会运行规律，是与宇宙的运行规律相一致的。他试图从宇宙四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人的性情特征，提出了天有春、夏、秋、冬四季，物有火、水、气、土四素，人有喜、怒、哀、乐四情，它们之间相生相伴，互为制约。进而推演出四季、四素、四情，合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物，以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。公正是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变幻不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。

《福乐智慧》是汉语译名，原名是《导向幸福的知识》，顾名

思义，主要是阐述知识与幸福的关系，以及人生的价值和意义。采用诗体对话语言写作，总计13000多行，正文80章，另外还附有两篇序言和三篇附篇。

《福乐智慧》大约创作于1069年，作者是维吾尔人优素甫·哈斯·哈吉甫。这部充满了人文主义精神的著作，对维吾尔民族文化的革新作出了重大贡献，因此，可称得上维吾尔民族历史上具有文化启示录作用的经典之作。

《福乐智慧》多舛的命运

《福乐智慧》创作于11世纪晚期，但是这部著作不知什么原因，突然从人们的视野中消失。很长一段时期内，很少再能听到人们谈论这部充满睿智的精辟之作。

时间进入14世纪，当成吉思汗的子孙分崩离析各自称王，逐渐丧失蒙古帝国昔日辉煌的时候，帖木儿家族乘机在中亚河中地区割据一方，建立了帖木儿帝国。

帖木儿（1336—1405年）的父亲是察合台汗国的封臣，随着察合台统治家族的衰落，帖木儿在14世纪60年代建立了一支庞大的军队，并最终控制了察合台汗国。他死后，他的第四子沙哈鲁即位。[1]令人畏惧的这位帖木儿的儿子尽管性情温和，但却是英明的统治者和勇敢的战士，他仁慈、谦虚，热爱波斯文学，极力使自己成为诗人、艺术家的保护者。在他统治时期（1407—1447年），他将帖木儿帝国的首都从河中地区的撒马尔罕迁到呼罗珊地

[1]（英）加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，商务印书馆1994年版，第204页。

区的阿富汗赫拉特城，这里是波斯人和突厥人角逐的地带。

沙哈鲁将赫拉特作为都城，有他的想法，既可以在这里汇集波斯人、突厥人不同的文化，增进他们之间相互了解，减少因彼此的冲突而可能给帖木儿帝国带来的麻烦，也可以通过利用这些民族的矛盾，达到巧妙控制他们的目的。沙哈鲁这种一箭双雕的计谋，在客观上刺激了这一地区文化的繁荣，许多诗人和艺术家纷纷涌到赫拉特，希望在沙哈鲁的庇护下，施展自己的艺术才华，赫拉特城也因此成为“帖木儿文艺复兴最灿烂的中心”之一。[1]

特别是维吾尔人，因为历史和文化上的关系而成为察合台汗国和帖木儿王朝时期最为活跃的民族。俄国学者巴托尔德（B.B.Baptold）在谈到14—15世纪中亚政治情况的时候曾指出：“在文明的人们中，穆斯林（尤其是塔吉克人）和维吾尔人，不仅在本族，而且在所在的国家管理国家大事方面，都起着重要的作用，因为他们在当地的王公贵族中具有很大的影响。”[2]成吉思汗的第十三代后裔阿布尔哈兹·阿拉布莎·穆罕默德·巴哈杜尔汗（Abulghazi Arabshahh Muhammad Bahadurhan）也曾说：“成吉思汗及后裔所统治的河中地，呼罗珊，甚至伊拉克等地掌玺、尚书、财政官员，几乎都是维吾尔人。”[3]美国学者卡特（Kathe）甚至说：“在成吉思汗诸孙的统治下，波斯王国和在美索不达米亚的会计和重官都是畏吾儿（维吾尔）人。”[4]

由于维吾尔人的重要作用，在察合台汗国时期形成了以维吾

[1]（法）勒内·格鲁塞，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆1999年版，第572页。
[2]（俄）巴托尔德：《七河史略》，转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社1999年版，第145页。
[3] 阿布尔噶哈：《突厥世系》，转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社1999年版，第146页。
[4]（美）卡特著，吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆1957年版，第127页。

尔语为基础，部分吸收波斯和阿拉伯词汇的察合台语，并将这种语言定为官方语言，通行中亚。甚至到了帖木儿王朝时期，察合台语依然保持着官方语言的地位。

维吾尔文人利用语言和文化上的优势，在察合台汗国和帖木儿王朝时期，始终扮演着重要角色，涌现了一大批享誉中亚的著名作家和诗人。像花拉子弥、拉勃胡兹、加尼别克、鲁提菲、赛卡克、阿塔依、尕达依、纳瓦依等，他们的创作不仅对后世维吾尔文学产生了重大影响，也对中亚其他突厥语民族的文学发展产生了重大影响。

特别是鲁提菲和纳瓦依，他们一扫当时文坛崇尚使用波斯语进行创作的风气，极力主张并身体力行运用察合台语（维吾尔语）进行创作，使维吾尔文化不仅得到了广泛推广，也极大地提升了维吾尔文化在赫拉特的地位。

在这样一种大的文化背景下，大约在 1439 年之前，有一个叫哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯的诗人，在赫拉特城意外地获得了一部诗稿。从诗中他知道这部诗稿是昔日喀喇汗王朝维吾尔人优素甫·哈斯·哈吉甫用回鹘语创作的，完成于 1069 年前后，距他发现的时间已经有 370 年的历史。

他当然知道，维吾尔人在中亚不是默默无闻的民族，他们曾经在喀喇汗王朝时期创造过辉煌。

喀喇汗王朝是维吾尔人公元 840 年前后从蒙古草原西迁中亚后建立的，维吾尔人希望在中亚这块土地上重振昔日漠北回纥汗国时期的雄风。为了增强民族凝聚力，维吾尔人在公元 960 年前后将伊斯兰教定为国教，成为历史上第一个信仰伊斯兰教的突厥语民族的国家。他们在公元 999 年 10 月攻进了阿姆河以南波斯人

建立的萨曼王朝的首都布哈拉城，囚禁了萨曼王朝的国王马立克，彻底结束了波斯人控制中亚的历史。

维吾尔人以新的征服者身份君临中亚，但他们不是愚昧残暴的统治者，他们给中亚注入了新的活力。“回鹘，一个强大的突厥系民族，不仅善于战争，也善于同周边民族和睦相处。”[1]这支深受中国中原文化影响的生机勃勃的民族，决心将中亚建成维吾尔人的乐园，并将它重新与中国联系在一起。喀喇汗王朝的可汗，在自己的封号上常常冠以“桃花石”（中国）称号，把自己视为中国和东方之王。

喀喇汗王朝的统治者清醒地意识到，获得在中亚的稳固统治，仅靠武力征服是无法长久的，必须扩大文化和政治上的影响力，利用文化的变革和政治的革新，改变突厥族人在中亚的地位。自从突厥汗国从中亚失势以来，突厥语民族在中亚一直处于被奴役的地位。他们被迫充当波斯人和阿拉伯人的奴隶雇佣军，成为波斯人和阿拉伯人政治争斗中的牺牲品。

因此，这支被认为是突厥语民族中最具文化活力的民族，开始掀起一股中亚突厥化的文化狂飙。各地的学者在可汗崇尚知识和优待学人的政策感召下，纷纷涌到王朝的都城巴拉沙衮和喀什噶尔，在那里潜心学问。经过努力，喀喇汗王朝不仅成功地削弱了波斯文化在中亚的影响力，使中亚完成了突厥化的转变，并且培育出自己崭新的灿烂的维吾尔文明。

但当喀喇汗王朝幻想继续在中亚发挥作用的时候，1211 年，被女真金帝国打败的契丹辽从中国北方涌进中亚，并征服了喀喇

[1]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社 1999 年版，第 6 页。

汗王朝，建立西辽，从此破灭了他们的梦想。继之，蒙古人占据了中亚，波斯文化由于受到成吉思汗子孙们的喜爱而卷土重来。维吾尔人在此期间创作的许多标识文化成就的著作突然间从人们的视野中消失了，而且好像寻无踪迹。

现在，谢米斯似乎摸到了沉睡了几百年的喀喇汗王朝中期维吾尔人的文化脉搏。谢米斯通晓当时喀喇汗王朝使用的官方语言和文字，这种语言和文字就是回鹘语和回鹘文。回鹘语就是古代维吾尔语，回鹘文就是古代维吾尔人使用粟特字母拼写维吾尔语的文字，它们的得名，是因为创制和使用这种文字的维吾尔族名在当时的汉文音译是“回鹘”。

获得这份手稿，自然让谢米斯兴奋不已。这是一部充满维吾尔人文化意识、希腊政治哲学、阿拉伯伊斯兰精神和中国伦理智慧的书稿，是关于如何治理国家和如何发展文化的治国方略，其冷静与沉稳，睿智与精辟，令他激动和亢奋。他决定将手稿的阿拉伯文重新转写为回鹘文，恢复原著的本来面貌，以增强突厥语民族在赫拉特城的自信和威望。他做到了这一点。他在 1439 年完成了转写工作，他使这部已经被人遗忘多年的书稿重见天日。

谢米斯的这个手抄本，在 1474 年被一个叫法纳里·奥格里·卡迪·阿里的学者从土耳其的托卡特城带到伊斯坦布尔，这说明抄本受到了突厥族人的重视，已经从赫拉特城流传到了托卡特城。阿里把它卖给了据说是当时奥斯曼帝国的一位文职官员阿卜杜勒·热扎克·巴赫希。

在土耳其奥斯曼帝国时期的国家机构中，为了保持与其他突厥领土之间的联系而设置了通讯联络处，负责处理各种特别文书并搜集各种情报。很多文书和情报都是用回鹘文起草的。在联络

处任职的文书官员被称为“巴赫希”，据说他们的博学程度比那些学者还高。

据土耳其著名语言学家R·R·阿拉特考证，受赠《福乐智慧》回鹘文手抄本的阿布杜勒·热扎克就是在奥斯曼帝国法蒂赫苏勒坦·穆罕默德时代派驻伊斯坦布尔的书记官。阿布杜勒·热扎克所处的这种位置，是最有可能接受有关反映维吾尔人文化情况资料的。特别是被认为是整个突厥语民族文化成就最突出、最成熟的这部作品，对奥斯曼帝国的意义极为重要，作为书记官的阿布杜勒·热扎克是不会轻易放过的。据说，当时的奥斯曼帝国对于搜集有关回鹘文文献和阿拉伯文文献的工作非常重视，当时还有一批回鹘文和阿拉伯文文集藏于该地的阿雅索菲亚图书馆，包括维吾尔人用回鹘文创作的另一部劝谕诗《真理的入门》。[1]

至于阿布杜勒·热扎克的确切身份，目前还没有翔实的资料，无法对以上的推测进行判断。总之，这个阿布杜勒·热扎克一定是精通回鹘文的，也一定对回鹘的历史与文化有浓厚的兴趣，否则，不会有人付出那么大的心血抄写《福乐智慧》，并千里迢迢地送到他那里。阿里决定把手抄本卖给阿布杜勒·热扎克，一定是相信他有能力鉴赏，并保证抄本能够获得必要的重视和妥善的保管。

令人不解的是，有关这部书稿的音讯，到此戛然而止。我们不知道阿布杜勒·热扎克是否将它转交给奥斯曼帝国的有关部门，也不知道在奥斯曼帝国是否有人负责研究这部书稿。特别是在奥斯曼帝国将视线转移扩展到欧洲，希望追寻东罗马帝国向东进占安纳托利亚的旧路，溯源而上征服希腊等国的时候，土耳其人应

---

[1]（土耳其）R·R·阿拉特：《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，见《福乐智慧研究译文选》，新疆人民出版社1991年版。

该特别看重这部充满希腊智慧的治国方略。因为这不仅可以使土耳其人熟悉希腊智慧，在征服以希腊文化为根基的欧洲地区时，做到知己知彼，以其人之道，还治其人之身；还可以熟悉并掌握突厥语民族的文化如何与希腊文化相交融的思路和途径。

但是，看来这部书稿没有受到土耳其奥斯曼帝国官方应有的重视。也许他们认为这种纸上谈兵的东西于现实没有多大用处，否则，产生这部手稿的喀喇汗王朝怎么会被契丹人的西辽和蒙古人打败而俯首称臣呢？不管怎么说，书稿进入了土耳其，然后便如石沉大海，莫知踪影了。

谁唤醒了沉睡中的《福乐智慧》

岁月真是无情，一晃又过去了300多年。那部手稿依然不知被尘封在何处。

谁能想到，这部手稿的再度复出，竟与拿破仑征服东方的计划联系起来。

拿破仑一直幻想拥有亚历山大大帝的荣耀，他不甘心只是站在欧洲的土地上，他的眼睛一直紧盯着辽阔而神秘的东方。1798年，他率领328艘战舰，38000名军人，从法国土伦出发，气势汹汹地直奔埃及。他的军队没有辜负他的希望，很快便将埃及制服，拿破仑住进了开罗，但这并不是拿破仑的终极目标，他的野心是还要拥有印度。当时的印度处在英国的控制之下，击败英国，拥有印度，那才是拿破仑梦寐以求的。但他意识到，要探寻遥远的印度，不得不首先穿越伊斯兰的领地。因此，了解埃及和伊斯兰

世界，寻求与伊斯兰文化的调和，是法国人在东方获得稳固地位的基础。

拿破仑早就对东方历史和文化情有独钟，所以，出征埃及时，他挑选了数十位“饱学之士”随军出征，他想通过他们的研究，获得一个清晰的东方概念。他坚持认为，只有了解了东方，在东方才不会迷失方向，才能将东方控制在股掌之中。这些学者在埃及发现了用埃及和希腊两种语言的三种文字体系——象形文字、通俗文字（埃及象形文字的草写体）和希腊文字——雕刻而成的“罗赛塔碑”。由于有希腊文作参照，得以解读那些尘封了2000多年的古代埃及文字，终于找到了揭开古代埃及文明的钥匙。其后，法国各类科学家如痴如醉地扑在尼罗河肥沃的土地上，四处寻觅古代遗迹和文物，他们的发现，使埃及古代文明重见天日。

法国人的意外收获，刺激和鼓舞了欧洲其他国家，英国、德国、奥地利等国家的学者也更加积极地加入到东方文化的考古和研究中来，研究领域不断扩大，形成了一股声势浩大的东方学研究热潮。

东方所以受到欧洲人重视，不仅是因为东方与欧洲相毗邻，而且是因为东方是欧洲最广大、最富裕、最古老的殖民地，是欧洲文明和语言之源，是欧洲文化的竞争者，是欧洲最深奥、最常出现的他者形象之一。但是，东方学获得如此重要的地位，并不在于它的文化属性，实际上，东方学在当时的立足点是想通过对有关东方的陈述，对有关东方的观点进行权威裁断，以获得对东方进行殖民统治的经验和知识。简言之，将东方学视为西方用以控制、重建和君临东方的一种方式。所以，东方学才以其独特的历史和现实作用而受到空前的重视。欧洲的主要国家，纷纷建立

起自己的研究体系，希望通过自己的研究，获得更多有关东方的知识，以帮助自己的国家制定更好的控制东方和参与东方事物的政策。[1]

当时，奥地利处在英国和法国两个强大势力的夹缝之中，昔日奥匈帝国的威风已经荡然无存。但是，奥地利依然不肯屈从法国和英国，不甘心从东方事务中拔出脚来。他们也仿效英国和德国，在自己驻东方各国的大使馆中安插东方学家。当时派驻土耳其伊斯坦布尔大使馆担任翻译兼外交顾问的哈默尔－普尔戈什塔里，扮演的就是这种角色。

哈默尔－普尔戈什塔里的全名是约瑟夫·弗赖歇尔·冯·哈默尔－普尔戈什塔里（Josep · Freiherr von Hammer-Purgstall），1774年6月9日出生于奥地利的格拉茨市。在格拉茨读完小学后，1787年他来到维也纳，进入一所由贵族芭芭拉基金会资助的男子学校学习。这是由当时奥匈帝国学术部属下的东方学学术机构（现为奥地利外交部属下的学术部）的培训学校，专门为奥地利培养外交人才。到这里来受训的少年一般都在14—15岁，先决条件必须是有语言天赋的才子。哈默尔－普尔戈什塔里在这里度过了9年的学习生涯。由于他天资聪颖，勤奋好学，熟练掌握了土耳其语、波斯语和阿拉伯语，以优异的成绩毕业。毕业后被他的老师、奥地利著名的历史学家Johannes von Mueller留在身边做助手，从此开始了他的东方学研究生涯。

东方学是当时欧洲的一门显学，几乎吸引了所有人类学家、社会学家和历史学家的注意。而且，他们的热情和他们所取得的成就，也感染了众多作家，将表现东方情调作为一种时尚而为作

[1]（美）爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，三联书店1999年版，第1—6页。

品增色。由于当时政治的需要，东方学家同时还承担着为国家提供东方各国文化情报的使命。许多东方学家被派到外交部工作，或直接派到驻外大使馆。

哈默尔-普尔戈什塔里被调到奥地利外交部，并很快被派到土耳其伊斯坦布尔，担任奥地利大使的翻译官。他也扮演着双重身份：一方面，他将对东方的历史与文化的研究作为自己毕生的事业；另一方面，他作为奥地利的外交官，也为奥地利染指东方事务提供政治和文化上的帮助。他很好地将二者结合起来。

1799年春天，他作为当时奥地利派驻土耳其伊斯坦布尔大使Freherrn von Thugut男爵的陪同一起前往土耳其工作，他的身份是高级翻译官和外交顾问。他在那时已经是一位较有名气的通晓波斯、阿拉伯、土耳其等东方语言、历史文化的东方学家。在伊斯坦布尔工作期间，他出色的外交能力也赢得了奥地利皇家和其他国家对他的高度信任。他曾以政治协调员的身份，受土耳其大臣与法国最高军事机构之托，前往埃及及地中海国家处理政务。

他很好地利用了这次机会。因为当时拿破仑对埃及的古代文化表现出浓厚的兴趣，组织了众多的东方学家进入埃及，贪婪地搜寻和挖掘一切古代埃及的历史文物，并对此进行深入的研究。法国学者的机会使所有的东方学家都感到羡慕。哈默尔-普尔戈什塔里不愿失去这次机会，他利用工作之便，在埃及境内进行了一次长途旅行。通过在埃及的旅行，他了解并收集到许多中世纪时期在埃及充当雇佣军的突厥士兵与家人的书信往来情况。这些资料无疑对他后来的研究起到了极其重要的参考作用。

1802年，哈默尔-普尔戈什塔里再次回到伊斯坦布尔，担任新任大使的秘书官，直到1806年返回维也纳。在这期间，他一直

把搜集土耳其、波斯、阿拉伯的历史文化资料作为一项重要工作，为他以后的研究做资料准备。

一天，哈默尔－普尔戈什塔里来到伊斯坦布尔一家经营古旧图书的书店，他知道，许多极具历史价值的古籍，在当地人的眼中毫无意义，因此被遗忘在阴暗的角落。他总是利用一切可利用的机会钻进那些旧书商的古书堆里，渴望发现奇迹。这天，他终于发现了一本用他所不太熟悉的文字抄写的长篇诗作，但根据他语言学方面的天赋，他知道这是突厥系某个民族的遗物。手稿已经陈旧，许多页面破损，而且看来遗失了部分内容。但他仍然大喜过望。他意识到这部诗作将有不同凡响的学术价值。因为在此之前，有关突厥语民族是否存在过突厥语书面著作的疑问，一直困扰着东方学家。他丝毫没有犹豫，慷慨解囊将它从书商那里买下来带回了奥地利。

哈默尔－普尔戈什塔里意外获得的这份手稿，正是 1439 年谢米斯用回鹘文手抄而成，后来被阿里卖给阿布杜勒·热扎克的那部 11 世纪维吾尔族哲人优素甫·哈斯·哈吉甫创作的哲理长诗《福乐智慧》。

遗憾的是他可能不熟悉回鹘文，未能把《福乐智慧》作为他的研究项目，在他的研究成果中，我们没有发现与《福乐智慧》有关的说明。但他并没有忘记这部著作，他一直将他的发现作为秘密，他似乎是在寻找合适的人选，以便在适当的时机将他的发现公之于众。1823 年前后，他终于把这部手稿转交给法国著名的东方学家阿贝尔·雷米萨（M.Abel-Remusat，1788—1832 年），请他设法解读。

哈默尔－普尔戈什塔里一直对东方学研究情有独钟，并希望

奥地利在东方学研究领域占有重要的地位。所以，1806年他回到维也纳后，就开始积极筹备专门研究东方文化与历史的学术刊物《东方文物》(Fundgruben des Orients)。在他的努力下，终于在1809年1月6日出版了该刊的创刊号。这个杂志在东方学研究领域具有开创性的地位。研究东方学史的美国史学家爱德华·W·萨义德在他的著名著作《东方学》中这样评述这一事件："从《东方文物》(Fundgruben des Orients)(1809年)开始，东方学研究的刊物不仅在传播的知识量上成倍增加，而且在数量上也成倍增长。"[1]杂志创刊号上发表了哈默尔－普尔戈什塔里的论文《伊斯兰教前300年的历史》，这篇论文在巴黎学术界赢得了很高的赞誉，并且受到了拿破仑的赞赏和奖励。

1811年，他终于在仕途上成功地登上了宫廷翻译官、宫廷枢秘官的重要位置。为此，他赢得了更多的时间和经费来研究东方文化和历史。1815年，他的著作《关于奥斯曼帝国的宪法》一书出版。

由于他研究东方学成绩显著，为此获得国内外的奖赏和赞誉也颇多，当时的沙皇、丹麦等国王授予他很高的荣誉和奖赏，奥地利皇家授予了他男爵的皇族称号。从此他经常出入于贵族阶层组织的文化艺术沙龙，结识了不少知名人士，并与德国著名诗人歌德（J.W.von Goethe 1749—1832年）结下了深厚的友情。

他利用与拿破仑的关系，以预备大使的身份，为奥地利、法国两国关系进一步缓和作积极努力。然而，奥地利与法国多年的积怨难消，1816年奥法战争再次爆发，皇室人员纷纷逃离维也纳，但他没有走。就在维也纳陷于战乱之时，法国人乘机将维也纳皇家图书馆中500多件有关东方学方面的古籍文献资料劫走，并运

[1]（美）爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，三联书店1999年版，第54页。

回巴黎。战后，哈默尔－普尔戈什塔里利用他娴熟的外交技巧，将那些被劫走的古籍中的300件追了回来，为奥地利东方学研究挽回了重大损失。

从1835年开始，哈默尔－普尔戈什塔里就开始向奥地利当局建议建立国家级的科学院，以汇聚奥地利各方的研究力量，对各门科学展开更深入和更系统的研究工作。他到处游说，力陈这样的专业研究机构对奥地利的重要性。经过12年的艰苦努力，1847年5月14日帝国科学院终于成立了，他当选为第一任主席。在帝国科学院成立时，他出版了自己苦心撰写的回忆录，作为向该机构的献礼。在回忆录里他详细描述了自己从事东方学研究工作的苦与乐。

哈默尔－普尔戈什塔里一生著述颇丰，代表作品有《关于奥斯曼帝国的宪法》（1815年）、10卷本《奥斯曼帝国史》（1825—1835年）、4卷本《奥斯曼诗歌艺术史》（1836—1838年）、《波斯历史上的蒙古人》（1842年）、7卷本《阿拉伯文学史》（1850—1856年）和论文《伊斯兰教前300年的历史》（1809年）、《关于哈里发内务部》（1835年）。他还翻译了大量的东方文学作品。他是第一位将阿拉伯的《一千零一夜》译成德文的翻译家。他还翻译了流行于中亚、波斯、阿拉伯地区的著名爱情长篇叙事诗《西琳》。他甚至被诗中主人公坚贞不屈的爱情所感动，创作了一首同名诗《西琳》以表达他的赞美之情。他同时整理出版了土耳其文长诗《鲜花与夜莺》，并受波斯国王之邀，将自己的著作《奥斯曼帝国史》翻译成波斯文献给波斯国王。为此他获得了波斯国王授予他的“太阳狮团”勋章。

哈默尔－普尔戈什塔里是一位不知疲倦的学者，直至生命终结的前期，依然顽强地为东方学的研究呕心沥血。由于他对奥地

利的外交事业，对东方学研究所作出的卓越贡献，奥地利皇家又授予他"世袭骑士"高级勋章。1854年，奥地利帝国科学院专门为他举行了一次特殊的庆典活动，人们怀着崇敬和感激的心情，对他为建立科学院付出的艰辛，以及所取得的成就表示最衷心的感谢和祝贺。

1856年11月23日，哈默尔－普尔戈什塔里在维也纳逝世。为了纪念他，科学院的大厅里至今仍矗立着他的塑像。1958年，以哈莫尔－普尔戈什塔里的名字命名的"东方协会—哈莫尔－普尔戈什塔里"成立，它的宗旨是为奥地利专门从事东方学研究的本国学者提供便利条件。同时，也为那些来自东方的学者、留学生提供学术交流和学习语言的场所。

无独有偶。1896年，埃及开罗王家图书馆馆长、德国东方学家穆里提兹在清理图书馆时，从清点过的被弃置在地下室的散落书籍和堆积的书页中，发现了被工作人员当作无用之物准备处理的阿拉伯文手抄本《福乐智慧》。这一发现，为研究者提供了一个不可多得的对照回鹘文本的机会，并由此带动了重新解读失传的回鹘文字的划时代性的研究。

这部被称为埃及本的《福乐智慧》阿拉伯文手抄本，字迹工整，抄本的某些章节甚至是用金水写成。可以想见，抄写者是怀着怎样的崇敬之情来从事这项工作的。[1]

到了1913年，在乌兹别克的费尔干纳（纳曼干），阿赫迈德·则基·维利迪在穆罕迈德霍加·阿尚·拉莱里什的私人藏书室里又发现了一部用阿拉伯文抄写的《福乐智慧》。看来主人对这

[1]（土耳其）R·R·阿拉特：《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，见《福乐智慧研究译文选》，新疆人民出版社1991年版。

部巨著缺乏了解，据发现者说，发现时抄本书页散乱，后来才收订在一起。

被称之为费尔干纳本的这部抄本的发现，令《福乐智慧》的研究者欣喜若狂。因为，这部抄本不仅比以前发现的两部抄本年代古老，而且可以作为参照，补足前两部遗失的部分。现在它被珍藏在乌兹别克科学院东方学研究所。

三部抄本是现在已知的仅存硕果，又几乎都是在不经意间被发现的。它们同时向世人昭示，11 世纪曾辉煌一时的维吾尔人政权喀喇汗王朝，有一位影响深远的哲人优素甫·哈斯·哈吉甫，他写了一部充满哲理的著作《福乐智慧》，充分显示了古代维吾尔人在文化上的精细与成熟。而从它散落的分布情况判断，这部著作曾经广受欢迎，流传甚远。

哈默尔－普尔戈什塔里偶然的发现，不仅使《福乐智慧》重见天日，并在其后引发了一股《福乐智慧》研究的热潮，最终在世界范围内形成了一门新的学科——《福乐智慧》学。

谁首先向世界公布了《福乐智慧》

或许不懂回鹘文，哈默尔－普尔戈什塔里未能把《福乐智慧》作为他的研究项目，在他的研究成果中，我们没有发现与《福乐智慧》有关的论述。在他的自传中有一处提到，他曾经在伊斯坦布尔一个书商那里买到一份有价值的手稿，可能指的就是这部手抄本，但连一点说明都没有。

哈默尔－普尔戈什塔里一直致力于土耳其奥斯曼帝国的研究，

在他的著作中，有关奥斯曼帝国的内容占了很大的比重，这使他对整个突厥语民族的文化抱有浓厚的兴趣。因此，他并没有忘记突厥语民族维吾尔人创作的《福乐智慧》这部手稿。然而，不知什么原因，他是在搁置了大约15年后，在1823年才把这部手稿转交给法国著名的东方学家阿贝尔·雷米萨，向其通报了他的收获，并请他设法解读。

确实，哈默尔－普尔戈什塔里将《福乐智慧》手稿交给雷米萨的时间不会晚于1823年10月。因为在当年10月4日，雷米萨在写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中，明确告知已经收到他寄的手稿，并开始着手研究。雷米萨在信中说："您寄给我的那本回鹘文手稿，非常重要。希望不久能寄还给您，并附上一篇令人满意的解说。现卓别尔和我一起在查阅这份手稿，我们两人中，一个能读语言，一个能识笔迹。我们已经认出著作的真正书名、写作时代和地点，以及基本的内容。我们两人将起草一份简介，到明年1月连同这本手稿一起寄给您。"[1]可以肯定，他在这里提到的手稿就是《福乐智慧》。

因为在此之前，同年2月1日他写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中尚未提及这部手稿，当时他们所谈论的是一部突厥语星象术手稿。那么，可以认定，哈默尔－普尔戈什塔里是在1823年2月至10月之间，将《福乐智慧》寄给了雷米萨。雷米萨接受这部手稿的时间因此也就得到了确定。

何以肯定这部回鹘文手稿就是《福乐智慧》呢？证明这一认定的是这封信中提到的卓别尔。卓别尔于1825年在《亚洲杂志》

---

[1] 这里引用的法文信件是哈默－普尔戈什塔里收到的从法国学者阿贝尔·雷米萨处来的回信，是由本书作者在哈默－普尔戈什塔里的私人图书馆中索取到的。汉文翻译由中国社会科学院外国文学研究所研究员罗新璋先生翻译。

第6期上首次发布了有关《福乐智慧》的报告，他在报告中说："与本报告有关的手稿，是两年前由著名的东方学者哈默尔从维也纳寄给我的一位同行的，这位同行近年致力于语言历史和鞑靼语写法的研究，其研究成果对探明这一广泛而有趣的科目很有启发意义。"他所说的"这位同行"，就是雷米萨。从卓别尔所说的两年前推算，正好是1823年，也就是雷米萨收到哈默尔－普尔戈什塔里寄给他那份回鹘文手稿的时间。这已经很清楚了。

雷米萨是法国著名的东方学家，精通阿拉伯语、波斯语、土耳其语和汉语，1814年成为法兰西公立学校第一位中文教授，著有《中国语言与文学概要》(1811年)、《中文语法基础》(1822年)，为法国的汉学研究开创者之一，并于1822年创建法国亚洲学会。法国亚洲学会在世界东方学领域成就卓著，几乎垄断了19世纪前50年整个东方学的成就。

法国在东方学上的地位与拿破仑对东方的欲望有着密切的关系。拿破仑认为，获得东方的知识，在东方才不会迷失方向，才可以将东方控制在股掌之中。所以，他在1793年3月30日就发布政令：在国立图书馆设立公立学校以教授阿拉伯语、土耳其语和波斯语。雷米萨就是这个学校的教授。他不仅精通多种语言，还精通突厥历史。他在有关发现于鄂尔浑河流域和叶尼赛河流域的鲁尼文碑文究系哪个民族的争论中，提出了准确的推断，他认为此种酷似鲁尼文的未知铭文位于突厥人古代聚居地。他的这一见解纠正了推测那些碑文可能是东哥特人的遗产的错误。[1]

哈默尔－普尔戈什塔里对雷米萨敏锐的头脑、严谨的治学态度和丰富的历史知识极为钦佩，把用回鹘文抄成的《福乐智慧》

[1] 牛如极：《维吾尔古代文字与古代文献导论》，新疆人民出版社1997年版。

手稿交给他，希望由他来完成对手稿的解读，但雷米萨谦称对突厥语民族的语言不是特别精通。关于这点，他在1823年2月1日给哈默尔－普尔戈什塔里的信中已经表明。当时哈默尔－普尔戈什塔里交给他一份突厥语手稿请他解读，他在信中说："我已在研读您的手稿，这次比第一眼看时更觉有意思。据我所能判断的，内容是关于星象术的。由于不太懂突厥语，想到与卓别尔先生合作。我们两人中，一个能读语言，一个能识笔迹。我们两人计划写一篇较长的说明，希望这一说明在东方矿藏里能占有一席之地。"这也许是雷米萨的谦辞。不难推断，解读回鹘文，不仅需要懂突厥语，还需要熟悉粟特文。因为回鹘文是使用粟特字母拼写的文字，如果不懂粟特文，解读回鹘文将会困难重重。也许他的弱点不是不懂突厥语，而是不擅于识别回鹘文的手写体。所以想到与卓别尔合作。这次因为同样的原因，他不得不再次向卓别尔提出合作的要求。

卓别尔·阿麦德（Jaubert Amedee 1779—1847年）也是法国东方学家，其实他与哈默尔－普尔戈什塔里很熟。哈默尔－普尔戈什塔里在他的自传中提到卓别尔，并说他们之间通过5封信。我在奥地利期间，颇费周折地从鲁道夫·格拉斯穆格（Rudolf·Grasmug）先生那里获得了卓别尔写给哈默尔－普尔戈什塔里信的复印件，这位和蔼的老头现在负责管理哈默尔－普尔戈什塔里的私人档案。写信的时间是从1813年至1840年，用法文书写，极其潦草，而且使用的又是将近200年前的语言习惯，以致帮助我翻译的罗新璋先生很费了一番辛苦，但主要的内容还是翻译出来了。从信中可以看到，在这期间卓别尔还到维也纳拜访过哈默尔－普尔戈什塔里，并受到热情的接待。而且从信中也可以看出，哈默尔－普

尔戈什塔里是知道卓别尔对回鹘文手稿具备识读能力的。因为每次他将回鹘文手稿交给雷米萨后，雷米萨都会委托卓别尔帮助解读。早在1814年，卓别尔在写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中就提到："有一件用回鹘文书写的突厥手稿很有意思，是您转给阿贝尔·雷米萨先生的，这位学者委托于我。有一说明，不久将寄您。您会看到，这是很奇怪的文件。"证明他与雷米萨的合作已经很久了。

但不知道什么原因，哈默尔－普尔戈什塔里一直没有直接把有关回鹘文的手稿文献交给卓别尔。甚至到了1825年，卓别尔已经在法国《亚洲杂志》上刊布了《福乐智慧》以后，他在3月1日写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中，还带有抱怨地说："从一二月《东方文物》中获悉突厥一回鹘文手稿，非常高兴。对此手稿曾作较长研究……不知握有此手稿的人是否同意出让或交换，开价多少？……我自己不富有，但好的抄本我不忍割舍。"显然对未能直接从哈默尔－普尔戈什塔里那里获得这一手稿的消息感到不快，所以提出设法购买的要求。

卓别尔是1825年在1、2月份的《亚洲杂志》上与雷米萨联名发布有关《福乐智慧》这部长诗报告的。但可能是由卓别尔执笔。这里需要更正的是，以前许多人把卓别尔第一次刊布《福乐智慧》的时间误定为1823年，现在看来是错误的。我在奥地利皇家图书馆仔细查阅了《亚洲杂志》，发现了这个错误。这个错误不仅有杂志为证，还有卓别尔给哈默尔－普尔戈什塔里的信为凭。

1840年3月17日，卓别尔在写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中说："男爵先生，想问一下，当年您交给阿贝尔·雷米萨的回鹘文手稿目前的下落。我曾写过一篇简介，刊登在1825年一二月

份《亚洲杂志》上，能否再交我一阅？”信中明白无误地说明，他刊布《福乐智慧》的时间是1825年，而不是1823年。

卓别尔的报告，只是简单介绍《福乐智慧》的基本情况，没有作具体的研究。报告介绍了刊布这份手稿的缘起，刊载了42行用土耳其文转写的原诗句，并用法文翻译了散文体序言和目录。从目录的序号显示，有72章，但许多章只有序号没有标题，这说明维也纳本残损不全的情况。

卓别尔在报告说明中介绍说，手稿为对开本，写在93张棉纸上，字体没有皇家图书馆收藏的Miradj和Tezkeret ul-Evlia（两件回鹘文抄本）写得好，稿件上常有些划去的字，表明这本著作是手抄本。除了序和目录，这部著作全部用突厥诗句写成。诗句音节相同，句句押韵，这有助于识读意思。个别难字在行间用突厥、阿拉伯、波斯诸语注出。只可惜这类注解太少，意义还不够醒豁，但已能够帮助我们了解加注者出于何种动机在纸页边上写“亵渎”或“雄辩”，表明他的或褒或贬。这本著作前面冠有两篇序，一篇为散文体，一篇为诗体。序中简要概述了书的内容，而著作现存突厥斯坦。虽用回鹘文字书写，语言属阿拉伯或波斯语，这倒方便了我们转成土耳其文拼写和译成法文。[1]

卓别尔在用法文翻译散文体序言时，第一次用拉丁字母拼写出Kaoudat kou bilik（福乐智慧）这个译法，只是他没有将此作为手稿的书名，而是含糊地称手稿为“回鹘文突厥手稿”。而且他对《福乐智慧》创作所使用语言的判断，无疑是错误的，在学术界早已被否定。

虽然卓别尔的报告十分简单，但却引起了东方学界的极大震

[1] 以上法文信件及资料皆由中国社会科学院外国文学研究所研究员罗新璋先生翻译。

动，就像在东方学研究领域引爆了一枚炸弹。因为在此之前，有关完成于维吾尔人建立的喀喇汗王朝文化中心喀什噶尔的这部长诗的情况，他们一无所知。匈牙利著名突厥学家万别里（Hermann Vambery，1831—1913 年）是首先介入对手稿进行研究的人。他在 1870 年比较完整地公布了《福乐智慧》手稿，并首次采用 Kaoudat kou bilik（福乐智慧）作为书名。他采用的这个书名被以后的研究者所广泛采用。他用德文对《福乐智慧》进行了注释，发表了《回鹘文献和福乐智慧》《转写和翻译的回鹘文书》等论著，从语言学的角度对《福乐智慧》的语法和构词进行了分析。他还编纂了一部回鹘语德语字典，以帮助人们更容易地理解维吾尔语言文字和文化。他对《福乐智慧》维也纳本抱有很大的学术兴趣，他把对《福乐智慧》维也纳本的解读，作为解读古代维吾尔文化的重要途径。接着，俄国的拉德洛夫、巴尔托里德等接踵而至，使《福乐智慧》在东方学研究领域名声大振。

毫无疑问，《福乐智慧》维也纳本的发现，使西方文化人类学探险家加深了对中国新疆维吾尔人历史与文化的兴趣，并引发了一系列对新疆维吾尔人历史与文化的考古探险活动。在这个意义上说，《福乐智慧》维也纳本的发现成了维吾尔人文化得以受到世界注意的契机，而首次把《福乐智慧》介绍给世界的两位法国东方学家功不可没。

第二章
《福乐智慧》之作
——优素甫的矛盾人生

引 子

在新疆喀什城市中心，穿过一排排茂密挺立的白杨树，一座庄严肃穆的伊斯兰文化风格的陵墓呈现在眼前。在蓝天和绿树的辉映下，马赛克饰面反射的阳光，使陵墓焕发出一种神圣的气韵。那里长眠的是一个叫优素甫·哈斯·哈吉甫的哲人。关于他的情况，墓志铭上用维吾尔文这样介绍：优素甫·哈斯·哈吉甫，约1019年出生于巴拉萨衮，卒年不详。做过喀喇汗王朝的御前侍臣，著有哲理性长诗《福乐智慧》。

我们对他的了解仅限于此。

自从重新发现《福乐智慧》的手稿之后，优素甫·哈斯·哈吉甫的生平就让众多研究者大伤脑筋。大概是出于一种善良的愿望，人们尽可能地推测他的不凡经历，以使他的睿智和才华不受玷污。这一努力的结果，首先显现在伴随《福乐智慧》手稿一同发现的两篇序言中，墓志铭上的记述全部渊源于此。在序言中还提到他出身名门之家，曾为隐士，为匡扶社稷，来到当时喀喇汗王朝的都城喀什噶尔，也就是今天的新疆喀什。1069年前后在那里完成了《福乐智慧》的写作，并献给了喀喇汗王朝的执政者，并从此弃隐从政。

真是惜墨如金，这种点滴的介绍，反而像给优素甫·哈斯·哈吉甫蒙上了一个罩子，使他的身世更加显得扑朔迷离。

难以描摹的作者生平

优素甫·哈斯·哈吉甫的名字其实只有“优素甫”，“哈斯·哈吉甫”是阿拉伯语御前侍臣的意思，由于是这部书的受赠者——喀喇汗王朝的统治者桃花石·布格拉可汗赐封，作为一种荣耀，便加在了优素甫的名字之后。这是当时宫廷文化的一种时尚。在俄国、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦等国，那里的学者称呼他为优素甫·巴拉萨衮。这是因为他出生在巴拉萨衮。当时的文人喜欢将自己的出生地放在名字后面，特别是出生地若具有很高的名望，可以提升自己的地位。与优素甫同时代的《突厥语大辞典》的作者麻赫穆德·喀什噶里，也将他的出生地喀什噶尔放在了自己的名字之后。

虽然缺乏历史资料来印证优素甫·哈斯·哈吉甫的经历，所幸的是，作者在《福乐智慧》中并没有将自己完全隐藏起来，他不时从幕后跳出来，发出几声感慨。而那感慨，结合附加在序言里的有关介绍，让我们得以稍微清晰一点地追寻到他生命旅程中最为辉煌时期的蛛丝马迹。

优素甫受过良好的教育，曾追随过伊斯兰教的苏非教派。

苏非教派是伊斯兰教中的神秘主义。“苏非”一词源于阿拉伯语 Sfu（羊毛），因信奉苏非主义的信徒身着粗羊毛衫以示俭朴而得名。

苏非主义最初始于禁欲主义。禁欲主义思想在《古兰经》的许多章中约略可见，但没有对真正的禁欲主义表露出任何的倾向性。在第8章第67节只是含糊地说："你们欲得尘世的浮利，而安拉愿你们得享后世的报酬。"穆罕默德去世后，新兴哈里发国家的社会、经济、政治和思想领域发生了巨大的变化，连绵不断的对外扩张，破坏性的内战，残酷的军事专制，上层阶级的奢侈，宗派主义、种族主义和自由主义思想的传播，使成千上万的人对现实感到厌恶，而想从禁欲主义的实践中得到拯救。这种思想更为《古兰经》中的世界末日论所加强，因而一部分穆斯林开始提倡守贫、苦行和禁欲。公元7世纪末至8世纪初，禁欲主义成为一种反奢华的势力而出现。这些人开始穿粗羊毛服，从而被称为苏非派。

在伊斯兰教历第二世纪，禁欲主义发展成为神秘主义。神秘主义把苦行、禁欲作为一种修行的方法，目的是认识安拉，喜欢安拉，最后与安拉合而为一，而不是企图在后世获得安拉的报酬。苏非主义对安拉的认识是凭借一种神秘的直觉，他们强调，只有入神，才能认识安拉，此外别无途径。

依照苏非主义者的说法，安拉是永恒的美，通向安拉的道路是爱。爱成了神秘主义的要素和精髓。这种神秘主义被一位妇女巧妙直白地表露出来，她的名字叫拉比尔·阿德维雅，她是苏非派历史上起过重要作用的第一位妇女。她宣称：她崇拜安拉，不是因为惧怕他，也不是因为贪图天园，而只是因为喜爱安拉，向往安拉。神秘主义者力图通过爱和沉思冥想，即通过消除个人意识来服从安拉，使自己融于安拉，从而达到无我。

苏非主义者尽管吸收了许多外来的因素，但始终还是通过对《古兰经》和"圣训"的解释来阐发自己的主张，对正统的习俗和

法定的宗教仪式表示冷漠，因而遭到占统治地位的正统派神学家和哈里发政权的谴责乃至迫害。从公元9世纪末开始，一些苏非主义者就被作为异端进行裁判，如哈拉智因被指控“篡夺安拉的最高权力”，被判处磔刑。

但苏非主义在度过一段困难期后，不仅没有衰落，却发展成为正统派也不能忽视的力量。

早期的苏非主义者，几乎完全建立在个人活动的基础上。他们单独或结成小团伙到处漫游化缘，宣传其主张和生活方式，有时靠别人施舍为生，有时则靠自己的劳动所得。年长日久，在某些苏非主义者的周围，聚集了不少门徒，逐渐在各地形成大小不等的修道院。修道者在教师的指导下进行学习和修炼。不过当时通常是私人的结合，也是地方性的，没有常设机构。公元10—11世纪，论述苏非主义理论和实践的著作接连出现。在尚存的最早的这类著作中可以看到，他们认为要到达安拉那里，必须通过一系列上升的阶梯：忏悔、禁欲、克制、守贫、忍耐、信赖安拉、默认安拉的旨意等；随之而来的是宗教感觉方面类似的阶梯，诸如畏惧、希望、爱等。通过沉思冥想达到直觉。

苏非教派将自己的修行视为理念真主，大悟归真的正途。他们是受了基督教苦行修道和佛教的启示，用炼狱的方法，在清静无为的境界里，祈望使精神达到净化，并确信福乐天园的天梯就在修炼功德圆满的时候为他们搭起。

天梯的另一端，连接着的是如歌如梦的乐园，穆罕默德及其四大先知，还有那些已经修炼功德圆满的穆斯林，已经在那里享受着真主的恩泽。那里没有人世的烦恼，有的只是快乐和幸福。

苏非教派在阿拉伯世界被视为异端邪说，他们的教徒由于受

到迫害而不得不逃匿他乡。在中亚这块浸透着佛教情愫的土地上，他们得以安身立命，并在获得安全感之后，散布起苏非主义。

优素甫对苏非的教义感怀深刻。当时喀喇汗王朝的教育体系是与神学融为一体的，进入神学院是维吾尔人获得教育的唯一途径。当时在喀什噶尔有著名的罕里克麦德里斯和萨吉亚麦德里斯，译成中文的意思是，皇家经学院和高级经学院。这两所经学院都是喀喇汗王朝的著名可汗萨图克·布博格拉汗创建的。据说，优素甫曾就读于萨吉亚麦德里斯。在苏非教派占据主导地位的喀喇汗王朝，经学院传播的伊斯兰教义的主流，自然是苏非的遁世主义。所以，优素甫可能也曾将隐世修行作为寻找福乐天园的途径。

在《福乐智慧》中我们会感觉到，作者的青春年华似乎全部在孤独之中度过。他背井离乡，四处漂泊，通过苦行，在磨炼意志的同时感悟人生，他希望从苦难中摸索命运的归途，找到通向乐园的天梯入口。

他在这条路上看来走得很苦。但很显然，浪迹天涯使他对社会有了一种新的认识。宫廷忙于残酷的权术争斗和无休止的战争而无暇顾及民众的生计，碌碌无为的人们木然地面对苦难人生的消极处事态度，波斯人与突厥人在中亚此消彼长的势力争斗，这种散乱的维吾尔社会和缺乏进取的文化现状，以及突厥族人严峻的生存现实，一定使他震动不安。无序的现实与有序的理想之间存在着巨大的反差，这种反差动摇了他孤芳自赏的信念。

他大约在50岁的时候，来到喀什噶尔。喀什噶尔是当时喀喇汗王朝的文化中心，聚集着维吾尔人最优秀的人才。他决定留在那里，并开始摆脱苏非弃世的僵硬学说，决心在现实世界里为众生寻找福乐天园的天梯。

他是一位虔诚而博学的学者，他选择了著书立说的方法。他认为启迪智慧是开启天梯之门的唯一途径。他说："我把书名叫作《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。"他开始热心现实政治，并最终以《福乐智慧》这把钥匙打开了通往仕途的大门。

优素甫花了18个月的时间写成了《福乐智慧》。他在喀喇汗王朝的执政者桃花石·苏莱曼的座前诵读，得到极高的赞赏和赏赐，并令其跟随左右，授予"哈斯·哈吉甫"称号，从此弃隐从政。

他的政治生涯可能并不顺利，他在书中时常会遮掩不住地发泄自己的郁闷心情。可能他的政治主张并没有受到喀喇汗王朝的重视，他的著作被束之高阁，这让他感到沮丧和失望。人们一直在揣摩，《福乐智慧》何以未能在维吾尔人上层社会得到反映而是遗落在民间？原因可能是多方面的，但未受到重视也许是最重要的原因。

这就是我们能够描摹的优素甫·哈斯·哈吉甫的生平情况。

关于两篇序言是否出自优素甫之手，或与优素甫·哈斯·哈吉甫同时代人之手，直到今天还是一个争辩不休的话题。因为对于优素甫·哈斯·哈吉甫的情况所知太少，仅有的一点线索便存在于这两篇序言当中，如果否定了它们的真实性，我们对这位名噪一时的哲人简直就一无所知了。在没有新的线索之前，人们权以两篇序言的记述为依据，因为那毕竟是较之我们离作者的年代更接近的时代的产物。

灾难深重的多事之秋

优素甫出生在喀喇汗王朝的多事之秋，这可能注定了他的一

生都无法摆脱内心的忧虑。

他出生的那一年，也就是1018年，据说东部高昌的回鹘人进犯喀喇汗的领地七河地区。史料记载，当时有10万帐异教游牧人入侵七河地区，到达仅距8天路程的喀喇汗王朝都城巴拉沙衮。东部高昌回鹘人当时信仰佛教，他们与西部喀喇汗王朝信奉伊斯兰教的同根兄弟，处于一种敌对的状态。喀喇汗王朝的大可汗阿赫马德（988—1018年在位）得到情报后，率军亲自迎战，将入侵者击溃，并追击了3个月，大获全胜而归。但不知是因为征战劳顿，积劳成疾，还是因为杀戮了大批的同根兄弟而受到内心折磨，阿赫马德得胜班师回朝后，突然在巴拉沙衮病故了。他的死却又重新引发了残酷的王朝宫廷的权位之争。

事情的缘起，还得从喀喇汗王朝著名的可汗萨图克（约943—956年在位）那里寻找线索，因为他身后的喀喇汗王朝的王族成员，都是他的子孙。

萨图克汗在维吾尔人的历史上占据着十分重要的地位，是他将伊斯兰教引入了喀喇汗王朝，这是维吾尔人信仰伊斯兰教的开端。阿拉伯史学家伊本·阿西尔在他的著名史学著作《全史》中记录了一则传说，说萨图克有一天梦见一个人从天而降，对他说："为了拯救自己的今世和来世，你要皈依伊斯兰教！"[1]

萨图克选择信仰伊斯兰教的动机可能是非常复杂的，但其中的政治原因肯定是主要的。当时，喀喇汗王朝的执政者是奥古尔恰克，他是萨图克的叔叔。萨图克与这位叔叔的关系看来是不和的，他一直寻求取代这位叔叔的地位而将喀喇汗王朝置于自己控制之下的机会。当时，萨曼王朝的新国王纳斯尔的弟弟伊斯马义

[1] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社1986年版，第74页。

正采取新的对外政策，他希望通过引导突厥人信仰伊斯兰教而消除彼此之间的长期对抗，从而实现对突厥人的精神控制，进而彻底消除波斯人控制中亚的阻力。伊斯马义的这一政策给萨图克带来了希望。萨图克希望通过萨曼王朝的支持，加强与奥古尔恰克争夺喀喇汗王朝大汗地位的筹码，可能交换的条件就是保证喀喇汗改信伊斯兰教。看来萨曼王朝满足了萨图克的要求，并帮助他实现了自己的愿望。

萨图克信仰伊斯兰教后，对喀喇汗王朝的影响是巨大的。萨图克死后，王朝的权柄传给了长子穆萨（公元956—？在位），而次子苏来曼与他分权处理汗国的国政。穆萨为大可汗，驻喀什噶尔，苏来曼为伊列克汗，驻巴拉沙衮。后来喀喇汗王朝的世系，就是这两个儿子的后代，而王朝权位之争也从此开始。

穆萨支系是喀喇汗王朝大可汗的继承者，或称长支，所以穆萨死后将大可汗位传给儿子阿里。苏来曼支系以后成为副可汗的继承者，或称幼支，苏来曼死后将副可汗位传给儿子哈桑。这种双王分权制度埋下的政治危机隐患，终于在阿里和哈桑时期显露出来，并在他们死后由他们的后代形成了纠葛不清直至分道扬镳的阿里系和哈桑系两大派系。

又回到开始的话题。阿赫马德是长支阿里的儿子，他死后，他的三弟曼苏尔（1015—1024年在位）正式宣布继承汗位。曼苏尔在阿赫马德生前就一直与他作对，不服从他哥哥的管制，所以早在阿赫马德在位时就自封大可汗。这时，他顺水推舟地了却了心愿。

但此时控制着喀什噶尔与和田的哈桑系副可汗玉素甫·卡迪尔瞧不起这个曼苏尔，拒绝承认他的合法地位，于是在喀什噶尔

自称大可汗了。两个堂兄弟之间的反目，预示着喀喇汗王朝统治阶层开始出现了可怕的裂痕。

恰巧在这个时候，随着一声响亮的啼哭，优素甫降生人间。

这当然是一种历史的巧合。但无疑，优素甫·哈斯·哈吉甫睁开眼睛所看到的已不是蔚蓝晴朗的天空，而是危机四伏，乌云密布的阴霾。

果然，曼苏尔在玉素甫·卡迪尔的强大压力下，不得不在1024年前后隐退，把王朝的大权让了出来，玉素甫·卡迪尔此后不久宣布自己为大可汗（1026—1032年在位）。

事情到此并未结束。哈桑系虽然在与阿里系的争斗中暂时占了上风，但哈桑系内部却并不团结。玉素甫·卡迪尔汗的两个弟弟阿赫马德与阿里特勤都反对他，不愿服从他的领导。当时阿里特勤统治着河中地区，握有重兵，在布哈拉和撒马尔罕有巩固的权力基础。他试图抛开玉素甫·卡迪尔这个自封的大可汗，在河中地区独立谋求发展。他希望从塞尔柱王朝和伽色尼王朝两个突厥人政权的手中获得更多的土地，以使自己的势力范围不断扩大。这令自封为大可汗的玉素甫深感不安，也让塞尔柱和伽色尼两个王朝感到了威胁。于是玉素甫·卡迪尔汗在1025年联合伽色尼王朝的军队向他的弟弟阿里特勤宣战，并将阿里特勤击败。

同室操戈，使喀喇汗王朝面临着危机。这时，优素甫大约7岁。

但是，真正的权力之争还没有开始。阿里特勤虽然被击败了，河中地区却并没有安定下来。被迫隐退的阿里系曼苏尔的侄子们，对于喀什噶尔的哈桑系在本属于阿里系家族势力范围的河中地区反客为主的做法，并没有忍气吞声，他们一直伺机而动，现在终

于等到了时机。

1032 年玉素甫死了，他的长子苏来曼继为阿尔斯兰汗（大可汗），次子穆罕默德为博格拉汗（副可汗）。但此时，他们已经感到来自阿里系的威胁。这时，阿里系的伊列克·纳赛尔的长子和次子，也就是曼苏尔的侄子穆罕穆德和伊卜拉欣，开始大规模蚕食河中地区，将哈桑系的势力从河中地区驱除了。前者宣布自己为大可汗，后者为他的副可汗，不再承认东部哈桑系的宗主地位。喀喇汗王朝从此分裂为东、西两个不相统辖各自独立的政治集团，喀喇汗王朝被悲惨地肢解了。

这件事发生在公元 1041—1042 年，当时优素甫 23 岁左右。

喀喇汗王朝分裂成东、西两个不相统辖的政权后，各自按照自己的思路经营着自己的领地。虽然两个政权之间免不了发生不愉快的事情，但总的来说，他们已经分道扬镳，并且最终由分裂而逐步形成了两个不同的民族。可以看得出来，西喀喇汗王朝的人已经开始不仅在政治上脱离了东喀喇汗王朝，而且在文化上也开始与东喀喇汗王朝保持了距离。这种由宫廷政治争斗而导致的国家分裂和民族分裂，对当时正在中亚发挥积极作用的喀喇汗王朝来说，是一个沉重的打击，并预示着喀喇汗王朝由鼎盛开始走向衰亡。

西部喀喇汗王朝既然已经分离出去了，与我们要描述的问题已经没有多大关系，暂时就不再去管它了。那么，东部喀喇汗王朝在经历了国家分裂的重大政治失误之后，是否变得清醒一些、明智一些了呢？事实上没有。虽然东部喀喇汗王朝的第一代大可汗苏来曼决心励精图治，使巴拉沙衮和喀什噶尔成为中亚的政治和文化中心，并且，他也积极努力，用自己的人格魅力和优厚的

待遇尽量吸引各种人才到这两个城市里来，但在他的身后，却暗藏着对大可汗之位虎视眈眈的亲兄弟博格拉汗穆罕默德的夺权阴谋。终于，耐不住性子的穆罕默德在 1056 年向阿尔斯兰汗苏来曼发动了夺权政变，苏来曼战败被俘，穆罕默德做了东喀喇汗王朝的大可汗。

国家再一次遭受了重大劫难，人民再一次遭受了重大创伤。这时，优素甫已经 38 岁。

穆罕默德在位仅 15 个月，大概是看到千疮百孔的国家政治、经济局面自己无力治理，便把大可汗的宝座让给了长子侯赛因。可是这个倒霉的侯赛因，大可汗的宝座还没有坐热，就被人下毒毒死了。毒死他的是他父亲穆罕默德的一个妃子。这个妃子对穆罕默德没有把可汗的位子让给自己的儿子而心存不满，决心自己动手抢夺。她不仅毒死了侯赛因，而且一不做二不休，连带着把穆罕默德的家人几乎杀了个精光。侥幸逃脱的也不敢再问鼎政治，转而谋求其他出路了。在维吾尔文化史上创作了具有深远历史意义的《突厥语大辞典》的赫赫有名的麻赫穆德·喀什噶里，就是侥幸生存下来的一个，据说他是被毒死的侯赛因的儿子。这个阴毒的女人在实行完血腥的大屠杀后，扶她的幼子伊卜拉欣登上了汗位，她自己则实际掌管了东喀喇汗王朝的大权。

这次宫廷政变充满了血腥，所以引起了汗国上下的愤怒。穆罕默德的弟弟麻赫默德不承认这个僭位的侄子伊卜拉欣的合法性，自己宣布继任大可汗（1059—1074 年在位），而汗国的领主们此时站在了他的这一边。孤立的伊卜拉欣内外受挤，日子也实在不好过。听着汗国四处喧嚣的讨伐声，不得已，在母亲的威逼下，只好硬着头皮去弹压，结果战败被俘，而且送了性命。在位时间仅

一年。

在这个血雨腥风的年代，优素甫则已经过了不惑之年。

这个时候，有个卧薪尝胆的人一直在静观东喀喇汗王朝的政治局势，他就是东喀喇汗王朝第一代大可汗苏来曼的长子哈桑·本·苏来曼。他父亲阿尔斯兰·苏来曼被穆罕默德政变推翻后，他丧失了继承大可汗的特权，但他的叔叔穆罕默德并没有赶尽杀绝地把他一并处理了，而是让他做了博格拉汗。他是个深谙权谋的人，在穆罕默德及其后粉墨登场的伊卜拉欣和麻赫默德时期，不露声色地积蓄力量，等待时机，以期夺回本属于自己的大可汗地位。当时，有许多政治投机者，也有许多文人学者，都聚集在他的周围，他使他们看到了希望，虽然各自所怀的希望不同。优素甫·哈斯·哈吉甫自然也没有放弃亲近他的机会，也把宝押在了哈桑的身上，他创作的《福乐智慧》就是呈送给哈桑的晋见礼。

1074年，麻赫默德去世，他的儿子奥马尔即位。哈桑·本·苏来曼（1074—1102年在位）看到了机会，在奥马尔当政仅两个多月时，便一举推翻了他的统治，将博格拉的名号改换成了阿尔斯兰，实现了自己的理想，做了东喀喇汗王朝的大可汗。

而这个时候，优素甫·哈斯·哈吉甫已经两鬓斑白，过了龙钟之年了。

如此血雨腥风的年代，带给优素甫的不会是泰然处之的悠闲。他一直关注着喀喇汗王朝的命运，并将喀喇汗王朝的命运与维吾尔人命运紧密结合在一起。他是一个充满民族自豪感的知识分子，他始终将国家与民族的命运与自己的命运联系起来，正所谓，国家兴亡，匹夫有责。这促使他不能无视国家政治的昏暗，不能无视民族

文化的衰落。他要立志报国，立身济世，因而著作《福乐智慧》。

立身济世的人生追求

从一般的意义上分析，《福乐智慧》中虚构的国王日出，大臣月圆、贤明和隐者觉醒四个人物，代表的是四种相互关联的人生哲学和政治哲学的逻辑思想。他们不是作为有血有肉的现实人物，甚至也不是作为演绎现实人生的艺术形象出现在作品中。他们不过是四种观念的象征符号，是将抽象的哲理转化为可以感知的形象，利用形象的特定功能和形象之间的关系，以描述这四种观念之间的内在联系。

但是，从另一方面，我们也很容易感受到，作者优素甫·哈斯·哈吉甫仍然希望人们通过这四个人物在观念上的冲突，感受到他自己的人生体验和人生抱负。甚至，这种希望深透纸背，以一种难以抗拒和无法规避的激情，让人在每次阅读《福乐智慧》的时候，都能聆听到作者发自肺腑的内心呼唤。

我们有理由相信，他在《福乐智慧》中虚构的四个人物中，贤明和觉醒就是他本人的摹本，是他将自己的人生追求外化为可以感知的形象。作为追求立身报国的诗人，他无法在危机四伏的政治环境中冷眼观潮，更耐不住寂寞，默默忍受自己经国治世的抱负胎死腹中。所以，他要借用贤明和觉醒这两个人物之口，表述自己精忠报国的壮志，发泄自己难遇知音的失望和愤懑。这两个人物虽然在观念上是一对激烈冲突的矛盾对象，实际上是他自己“达则兼济天下，穷则独善其身”的真实写照。

优素甫·哈斯·哈吉甫非常自负，这从他以“贤明”自居就可以看出来。他将贤明描写成类似中国汉族文化中的“君子”，并以此独标高格。在中国历史上，君子是令人敬仰的古代先哲。能够成为君子的人，不但要有一定的社会地位，还要有高尚的品德节操，能念天地之悠悠，人世之沧桑，虚怀若谷，以天下为己任。

贤明就是这样的人。他出身高贵，他的父亲是前任大臣月圆。他是智慧的化身，满腹经纶，才高八斗。他是善德的楷模，守身持正，谦恭知礼。总之，贤明是一个完美的人，他具有人类的所有美质，并把为他人造福作为自己人生最重要的追求。

优素甫·哈斯·哈吉甫也像中国历史上那些以道自重，以先觉自居的文人一样，认为自己怀有经世济时的宏才大略，自始至终抱有“天将降大任于斯人也”的自信。他一生的多半时间都在东奔西走，无非是寻求施展才能的用武之地。《福乐智慧》中月圆求仕的心理表白，其实是直白地表明了优素甫·哈斯·哈吉甫的功名欲望：

月圆顾影自怜，喃喃自语：
我具有万般美德，鹤立鸡群。

我何必在此踽踽独行，
不如去见国王，为他效忠。

以我的才德为他效力，
让他垂恩于我，使我摆脱苦辛。

（《福乐智慧》466—468 行）

优素甫具有强烈的自我实现意识，这种意识的突出表现就是对于“名”的追求。他说：

对男儿来说，美名是神圣之物，
美名即是他永恒幸福的表征。

（《福乐智慧》456 行）

名是自我价值获得社会认可的标志，也是衡量自我价值高低的尺度。故历代有志之士，无不崇尚声名。孔子说：“君子以终身不被人称颂而引以为恨”[1]；荀子说，儒者立身处世，“通则一天下，穷则独立贵名”[2]；屈原说：“老冉冉其将至兮，恐修名之不立”[3]；司马迁说：“立名者，行之极也。”[4] 表明中国文人在人生的价值取向上，是把名的追求摆在第一位的。在这一点上，优素甫可谓英雄所见略同。所以，求取功名，立身济世，成为优素甫一生最重要的人生奋斗目标。

从人生哲学的本质意义上说，对名的追求源于生命的自觉意识。优素甫说：

青春易逝，生命匆匆流逝，
世如梦，你岂能长久驻足。

（《福乐智慧》231 行）

---

[1] 孔子：《论语・卫灵公》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。
[2] 荀子：《荀子・儒效》，见张觉《荀子校注》，岳麓书社 2006 年版。
[3] 屈原：《离骚》，见朱熹《楚辞集注》，上海古籍出版社 1979 年版。
[4] 司马迁：《史记・报任安书》，中华书局 1982 年版。

正因为意识到躯体生命的渺小和短暂，才体会到借助名声来延展自己在后人心目中的精神生命。所以优素甫认为：

人难得不朽，名字会不朽，
美好的名声将永存于人世。

你不能永生，名字会永生，
名字永在，犹如你永生不死。

（《福乐智慧》228—229 行）

生者终会死去，以黄土为被褥，
如果行善而死，将会流芳千古。

（《福乐智慧》237 行）

名，既是理想高地的一面旗帜，也是激发他自我完善的动力。为了名，他努力洁身自好，不断进行精神上的磨炼，以使善德得到升华。即便是面对小人的中伤，朋友的误解，他依然孜孜以求道德的完善，以不污自己立身的志向。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫所追求名，与中原古代名士所追求名还有不同。这种不同，因维吾尔文化与汉族文化的不同而使然。中原汉族古代名士所追求的名，是将利，即物质享受剔除出去，将名与利对立起来。求名还是求利，成了检验真名士还是假名士的标准。所谓“君子喻于义，小人喻于利”讲的就是这个标准。既然追求利是小人的行径，要想成为名士，当然就要远离利，羞于利，耻于利了。

维吾尔文化长期受草原民族习性的濡染，形成了有利则趋、无利则退的处世原则。逐水草而不断迁徙，遵循的就是这个原则。这种处世原则，甚至被延伸到战争中。在与农耕民族的冲突中，草原民族所遵循的有利则战、无利则走、不耻逃遁的军事思想，曾被农耕民族认为是没有荣辱感而不齿。但在草原民族看来，这是趋利避害，这是机动灵活。当然，这里的利已经超越了物质享受的概念，而成为保全生命的智谋。维吾尔人接受了伊斯兰教之后，趋利思想不仅没有得到削弱，反而因伊斯兰教不否定生命享受的乐世文化精神，更加得到了巩固。

我们不难发现，从漠北回纥汗国直到近世，经商取利的经济活动，一直扮演着维吾尔人经济生活的重要角色。在漠北回纥汗国时期，维吾尔人控制了蒙古草原上的商业通道，在唐朝势力退出西域后，几乎垄断了东西间的中介贸易。当时，聚集于长安的商人常达数千人。他们在那里“殖赀产，开第舍、市肆，美利皆归之”。[1] 喀喇汗王朝时期，维吾尔人利用布哈拉、撒马尔罕、喀什噶尔等中亚重要城市，展开了与阿拉伯世界、与中原唐宋王朝之间广泛的贸易往来，成为丝绸之路上最为活跃的商业民族之一。对于这种发达兴旺的商业贸易活动和从事商业贸易的商人，优素甫在《福乐智慧》中热情地描写道：

天下的异珍都在他们手上，
能把人们打扮得漂漂亮亮。

他们从东方周游到四方，

[1] 司马光：《资治通鉴》卷 225，北京燕山出版社 2009 年版。

会助你实现美好的愿望。

世界上无数的珍宝和绸缎，
全都来自他们的身旁。

世间倘无商人奔走四方，
怎能穿到紫貂皮的衣装？

倘若契丹商队的路上绝了尘埃，
无数的绫罗绸缎又从何而来？

倘无商人在世间东奔西走，
谁能看到成串的宝石珍珠？

（《福乐智慧》4422—4427 行）

这种对商贸取利的由衷称赞，很难从古代中原汉族名士的语录中寻找到。

虽然找不到，但面临生存的现实问题，古代中原汉族名士，也不能不对生计作出考虑。不论是为了摆脱贫贱、光宗耀祖，还是为了弘扬道义、拔济生民，第一要义首先就是要改变穷困的处境。不论嘴上如何淡漠利，其实仍然离不开利。所以，士要从政，因为从政才可以摆脱穷困，才可以光宗耀祖，才谈得上弘扬道义，拔济生民。求学出仕成为古代中原士人谋生的上策，这就是所谓的“学而优则仕”。

优素甫·哈斯·哈吉甫不是这样吞吞吐吐，他明确地将名与

利统一起来：

人世的荣耀由两种东西组成，
一个是财富，一个是名声。

（《福乐智慧》6108 行）

他认为今世的生活幸福并不是一件坏事，只要你会享用就会获得美誉。他否定财富是丑陋不堪的，认为只要适度享用而且能够泽惠他人，就会得到福缘。伊斯兰教不否定个人财富的积累，因为伊斯兰教的创始人穆罕默德娶了一位富商之女，才得以有能力游走四方，阐释和传播伊斯兰教义。所以，在优素甫看来：

财富是通向善行的向导，
财富是医治百病的良方。

人有财富才能得到知识、智慧，
行善积德方能心愿得遂。

这财富能使你实现心愿，
能够支撑你登上蓝天。

（《福乐智慧》3977—3981 行）

只是，取利要有道，要光明磊落，要防止贪得无厌。《古兰经》中说："真主准许买卖，而禁止重利。"[1] 牟取暴利，必然伴

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 33 页。

以盘剥、利欲熏心和投机取巧，欲望就会不断膨胀，而使向善之心彻底泯灭。泯灭了向善之心，罪恶便会随之而来，人性就会受到污损。这样的人是会受到真主的审判的。但通过正当的手段获得财富，使自己脱离生活的清苦，而享受到生活的乐趣，本来就是真主为信道的子民预设的生活情景。只是不要忘了，在自己享受生活的同时，要看到比自己生活艰辛的人们，要同情他们，关爱他们，向他们伸出援助之手。而“你们所施舍的任何美物，都是有利于你们自己的，你们只可为求真主的喜悦而施舍。你们所施舍的任何美物，你们都将享受完全的报酬，你们不受亏枉”。[1] 这报酬，既是维护今世幸福，也是保障来世的幸福。

所以，不论是求名，还是求利，目的都是为了修德立身。美名可以延展精神生命，使可朽之肉身升华为不朽的精神。美利不仅可以富足生命，还可以体现和实践真主恩泽惠民的慈爱精神，实现由今世向来世的福缘转换。二者正是在这里交合在一起，并彼此呼应。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个虔诚的穆斯林，他所遵循的道德准则，正是伊斯兰教的道德准则。而他作为一个具有强烈立身济世意识的文人，强烈的社会责任感，使他更加关注社会，具有强烈而执着的从政意识。修身是前提，治国才是目的。正所谓：

活着就应为黎民带来好处，
倘若想叫你的名声永留人间。

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 33 页。

如果你不能为世人造福，
你活着的标志谁能看见！

（《福乐智慧》3369—3370 行）

为黎民造福，必得参政；兼济天下，必得出仕。在这条执着的路上，优素甫·哈斯·哈吉甫义无反顾地走着，但似乎走得并不顺利。

人生过客的摇落之悲

优素甫·哈斯·哈吉甫生活在一个充满政治危机和现实矛盾的社会之中，现实与理想之间这种巨大的反差，使他心中充满焦虑和悲痛。开始的时候，他独善其身，自标高格，据说为了排遣心中的郁闷，决心不与污浊的现实同流合污，他曾遁入空门，成为苏非主义的信徒。但这又与他的远大政治抱负发生了冲突。一段时间里他孤芳自赏，显得很孤独。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个虔诚的穆斯林，所以他并不是一个完全的弃世主义者。他崇信过苏非主义，而且苏非主义对他的影响终其一生，《福乐智慧》中觉醒的形象就是苏非主义的经典演绎。觉醒寓意的“来世”象征意义，实际上是优素甫·哈斯·哈吉甫本人在仕途失意的失望中，重新燃起遁入山林以求安慰的情绪写照。

但显然，优素甫·哈斯·哈吉甫是一个充满矛盾的人，现实的灾难使他不能隔岸观火，而他的政治抱负同样也使他不能跳出社

会现实而远避山林，这使他必然对苏非主义的弃世修行保持了一定距离。

他一直寻求报效国家的机会，常常顾影自怜，喃喃私语，认为自己具有万般美德，掌握了经世治国的方略，应该成为国家的栋梁之才。但是，喀喇汗王朝的政治环境和政治制度，由于一直保留着草原民族通常乐于采取的氏族宗法制和军事采邑制的某些特点，国家并不热心发现和吸收有经国治世才能的人进入国家的管理机构，以帮助完善国家的管理机制。王朝被作为封地，由大小不等的王公和贵族分别统领和管理，国家只是象征意义上的最高决策机构。王朝采用的是双王制，具体说来，就是把汗国分为两大部分，由汗族的长幼两支分别治理。长支为大可汗，称阿尔斯兰汗，他是王朝理论上的最高统治者。幼支为副可汗，称博格拉汗。而双王下面则是由宗族成员组成的几个级别不同的阶层，他们甚至可以保留自己的军队，占据着他们可以自由驰骋的封疆。巴托尔德就指出过："在喀喇汗国家像所有的游牧帝国一样，氏族制的观念从私法领域转移到国家法律领域。国家被认为是整个汗族的财产，因而把它分成许多封地；有时强大的附属完全不承认帝国的统治权。"[1]

中亚历史学家王治来也指出："哈拉汗王朝对中亚的统治，就表现出游牧民族在农业地区建国的那些特点。在很长的时期中，哈拉汗王朝的突厥首领，从来也不想过渡到定居的生活，也不掌握管理这种地区的行政方法。甚至到11世纪的后期，哈拉汗朝的君主舍木斯·阿勒·穆尔克仍然过着游牧生活。唯有在冬天的他才带着他的军队到布哈拉附近来。游牧民族的社会

[1] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社1986年版，第76页。

组织形式是长期保留着氏族部落制度。在封建制度下，氏族部落中的家长、氏族首领和部落头目变成了大大小小的封建主，但仍然残存着一些在氏族制度下产生的意识形态，如把牧场看成是全氏族共有的财产，军事民主制，氏族成员有互相救援的义务，比封建社会中的农奴和农民有相对的自由和民主权利，等等。由于残存这种思想，所以哈拉汗朝王族的成员们也把他们的国家看成是整个氏族的财产，各个成员都有分得一份的权利，并不承认最高的首领。他们互相争斗，内战不息。突厥游牧部落，从事征服战争，在占领新的地区以后，就把地分给部落首领，以代军饷。在这个基础上，产生了中亚的军事采邑制度。这种制度在哈拉汗国和塞尔柱克国都得到广泛的发展。而宫廷的地产则反而减少了。”[1]

在这样一种政治环境下，优素甫·哈斯·哈吉甫的仕途之路必定是非常艰难。由于没有正常的像中原王朝那样广纳人才的科举制度，像他这样没有政治背景的人才，在喀喇汗王朝总是会感到怀才不遇，生不逢时。

但优素甫·哈斯·哈吉甫并不甘心默默无闻地聊度一生，他不甘心喀喇汗王朝在固有的歧路上越走越远，也不希望自己的满腹经纶胎死腹中。于是，他远离家乡，在世上踽踽独行，希望寻觅志同道合者，希望找到机会，获得君王的垂青。

根据他在《福乐智慧》中的表述，他在寻找志同道合者的途中，颇为失望。时世的变化，人心的冷漠，使他苦苦追寻而一无所获：

---

[1] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社 1986 年版，第 374 页。

你瞧这世道变化多大，
人心和其言语多不相称。

忠诚已不存在，代之以不义，
可信可赖之人，从何处找寻！

（《福乐智慧》6465—6466 行）

也许是曲高和寡，也许是性格孤傲，总之，他似乎一直踽踽如独行侠。我们也许还记得他在《福乐智慧》中描写月圆浪迹天涯时的情景。月圆为了能够得到国王的赏识而进宫谋差，最初的时候，无依无靠，不得已住在都城救济贫困者的“功德院”里。想必“功德院”的条件一定比较凄凉，能遮风避雨，有口热粥，也就不错了。那可能是月圆最为悲惨的时候。但不管怎么样，月圆是幸运的，一位宫廷官员发现了他，并把他引荐给国王，使他的才能有了用武之地。这个情节，我以为，一定是优素甫最初为自己设计的圆满归宿。但是，这个归宿对他来说，可能是来得太晚了，甚或根本就没有到来。

优素甫·哈斯·哈吉甫的确有一种孤傲之气，他的孤傲之气是人格上、学识上、精神上的。作为维吾尔文化知识圈中的第一位精神文化大师，他有属于自己独备的精神财富，有一套经世治国的方略，而且，他对于自己的学识才能极为自负。他在书中以作者的身份对喀喇汗王朝统治者说：

千万双手为你奉献了名贵礼物，
我只有《福乐智慧》可资奉赠。

别人的礼品转眼会消失，
我的礼品却会传之永恒。

（《福乐智慧》112—113行）

多么坦诚，又多么自信！然而，君王的昏昧，世人的麻木，以及道德的沦丧，又使他一筹莫展：

卑者无礼貌，尊者无知识，
狂悖者泛滥，温顺者绝踪。

人们为金钱沆瀣一气，
有谁为真主而正道直行！

信用徒有其名，无人履行，
忠告徒有其言，无人聆听。

有谁规劝人们弃恶扬善，
有谁阻止人们的邪恶行径！

（《福乐智慧》6469—6472行）

他的那些充满睿智的思想没有人理解，没有人应和，更没有人采纳，他的清高孤傲，使他成为孤家寡人。他甚至哀求着许诺："如果我能找到一位仁义的豪士，我将把他扛在肩头，顶在头顶。"（《福乐智慧》6569行）

乱世中的文人情怀，总是表现为"天生我材必有用"的自信，

而同时又忘不了清高自负地申明“不为五斗米折腰”。希望入仕而一展才华，又不希望被人误解入仕是为了摆脱窘困，是丧失人格。孔子就说“君子谋道不谋食”。[1]但如果真的不把他当回事，就又耐不住寂寞，发几声“何处觅知音”的叹息。孔子本来想坐在家中进德修业，待价而沽，后来看年齿渐长，终于忍不住而周游列国，宣扬自己的主张，希望这些国家启用他。只是因为他那些迂阔的言论不能取悦当时的诸侯，所以到处碰壁。

优素甫·哈斯·哈吉甫其实也是这样的人，不过，他比起孔子，入仕的欲望更多地表现在行动上。他明确地指出：

国君无疑地需要大臣，
高枕无忧靠大臣贤良。

大臣为国君分挑重担，
是巩固社稷根基的栋梁。

这需要出类拔萃的男儿，
既心智高超又热血满腔。

要富有智慧，知识如海洋，
为君王供职而争得荣光。

（《福乐智慧》2182—2185 行）

他对维吾尔现实社会的混乱状况十分担忧，他不能坐而论

[1] 孔子：《论语·泰伯》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

道。他从游侠转而成为积极谋求入世的实践者，就是为了贯彻他的主张。他认为，社会由不同行业组成，但除了智者，只能为衣食住行之类的物质需求奔忙，反过来说，社会也不要求他们承担其他更大的社会责任。而智者就不同了，他不应该只去谋求一己或一家的温饱荣利，而要致力于弘扬道义，也就是对国家、民众和全社会承担更大的责任。而智者欲实现这种社会责任，就应该出仕为官。出仕为官，上可以辅佐君王，治理国家，下可以教化百姓，端正风俗，才有机会兴利除弊。他认为当时的喀喇汗王朝之所以千疮百孔，百废待兴，就是因为王国的君主和臣民，缺乏知识的积累和道德的修养，缺乏智者的辅佐和指点。而国家兴盛的前提条件，首先是国君应懂得治理国家的基本道理，从自己做起，谦和公正，以民为本，以社稷为重，像太阳普照大地一样，无私地、不偏不倚地温暖大众。他将国王喻为“日出”，就是这个道理。

然而，君王似乎并不像他想象的那样求贤若渴。尽管他一直坚持颂扬君王，并把他们美化得美轮美奂，一旦牵扯到要求君王节制欲望，鞠躬尽瘁的时候，就会让君王们不太舒服。在那样一种封建专制的社会里，假如国家的治理措施，首先拿国君开刀的话，那计划和设想就很难得到重视。

优素甫·哈斯·哈吉甫痛苦地哀叹无法找到知音，这个知音，其实就是暗指当时的君王；无法遇到知音，就是无法得到君王的赏识，无法施展自己的才华，无法实践自己的政治主张。而岁月在不停地流逝，年岁在一天一天增长，前途依然苍茫无际，失落的心情，不能不使他转而悲叹生命流逝，迅如疾风，心中一片惆怅：

我本来具有玫瑰般的红颜，
如今却像番红花枯黄凋零。

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

我本是繁花似锦的明丽春天，
如今黄叶飘零的秋天向我降临。

白桦似的身躯曾像箭一样挺直，
如今却驼背弓腰，好似弯弓。

可惜呀，辜负了欢乐的一生，
如今只剩血泪滚流，满腔悔恨。

放走了童年，失去了青春，
如今我生活黯淡，意志消沉。

（《福乐智慧》6529—6534 行）

乱世中的人生悲剧感，内聚为对死亡的心理焦虑而外化为对死亡的描写。纵观《福乐智慧》，我们会发现，优素甫·哈斯·哈吉甫虽坦然地面对生与死，并把死亡作为一种自然的归宿，正所谓“日月回环，生命也有来去，消失的岁月把你送入坟茔”(《福乐智慧》1212 行)。但仔细咀嚼，仔细回味，那其中隐藏的一种无可奈何的悲凉，总是让人感到他落魄的心境：

这生命好似清风，倏然即逝，
使我徒然自伤，呻吟悲泣。

（《福乐智慧》1175 行）

文人济世之道，广阔而狭窄。说其广阔，天下之大，任其驰骋；万民之众，由其化育；可以天下为己任，立千秋之功业；历史悠悠，总有文人的足迹；人海茫茫，何处不见文人的身影。说其狭窄，或老死于穷乡僻壤，终身不为世用；或入君主手掌，如伴虎狼，战战兢兢，如履薄冰；或安贫乐道，只求精神上的主宰，却忍受饥饿困苦的折磨，好像上苍有意折磨他们似的，赋予他们知识与智慧，却不给他们政治与经济的独立权，从而弄得他们既心存希望而又如人生过客，不免生出"世界好比逆旅，世人都是过客"(《福乐智慧》1202 行）的叹息，使人感受到内心深处无可奈何的摇落之悲。这种摇落之悲，似乎使优素甫·哈斯·哈吉甫重新回忆起曾经经历过的远离闹市的山野情趣：

我将以草根充饥，雨水解渴，
以黄沙为被褥，以麻片为衣裙。

我将像野兽般在荒野里奔跑，
远离人群，在世界上消失踪影。

（《福乐智慧》6571—6572 行）

寻觅归宿的山情逸魂

求仕的艰辛之路，让优素甫·哈斯·哈吉甫走得肝胆俱寒。对于投身报国而又四处碰壁的文人来说，所遭受的屈辱是刻骨铭心的。但他又能超然物外地在理念上正视这种不公平。他在设计《福乐智慧》的四个观念性人物的时候，就已经安排好了人格理念的归宿。他赋予觉醒以“来世”的寓意，而觉醒是看破红尘，隐没在山林中自我修炼的隐者。这实际上表明，优素甫对于现实政治是否能够为立身报国的文人搭起展示才能的舞台，是深表怀疑的。求得道德的完美，还得在无欲无我的状态中才能得到实现。

孔子在《论语·泰伯》篇中说：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”[1]说这是一种自我排遣也好，是一种自我激励也好，总之是表明孔子对求仕成功与失败事先都做好了心理准备。有了这样的心理准备，求仕成功，说明国家政治清明，知人善用，正可一展宏图；求仕失败，说明国家政治昏暗，不辨玉石，索性退隐山林，不同流合污。中国古代文人学士，大都用这种“两全”的法子为自己开脱。

维吾尔文化在这一点上，表现得可能更实际一些，也更直接一些。我们注意到，在维吾尔历史上，文人墨客总是很潇洒，他们四海漂泊，追逐霸天下者，得用则居，不得用则走。他们不是待价而沽，而是积极推销自己，张扬自己。只要能够让自己抒发豪情和才华，便乐不思蜀，否则，便拂袖而去。

[1] 孔子：《论语·泰伯》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

从公元9世纪维吾尔人落魄漠北而到达西域后，这种文人情怀一直伴随着维吾尔文人的脚步，先后走进喀喇汗王朝、阿拉伯阿巴斯王朝、波斯王朝、元朝、察合台汗国、帖木儿王朝、金帐汗国的文学殿堂或政权机构中。像与优素甫·哈斯·哈吉甫同时代的麻赫默德·喀什噶里，由于受到喀喇汗王朝的迫害，便游走他乡，最后到阿拉伯阿拔斯王朝的巴格达，在那里完成了《突厥语大辞典》而享誉世界。像13—14世纪追随元朝移居中原的萨都拉（1272—1355年）、贯云石（1286—1324年）、薛昂夫（1270—1351年）、马祖常（1279—1338年）等，在中原内地勤奋创作，为中国文学注入了新鲜活力，作出了杰出贡献。像14—15世纪闻名中亚的诗人鲁提菲（1366—1465年），他先居住在帖木儿王朝都城撒马尔罕，后又移居呼罗珊汗国的都城赫拉特，一生撰写了20多部文学、历史、哲学等著作。他努力弘扬维吾尔文化，对维吾尔文学和中亚突厥语民族的文学创作都产生了巨大影响。稍晚于鲁提菲的纳瓦依（1441—1501年），在鲁提菲等维吾尔文人取得巨大成就的感召下，也从撒马尔罕移居到赫拉特，他进入政界，官至宰相，由于与当权者政见不和，愤然辞官，专心于文学创作。他的作品很多，流传至今的有46000行的《四卷诗集》和52000行的《五卷诗》等多部文学、哲学、语言学著作。他是维吾尔察合台语文学成就最高者，并成为当时中亚突厥语民族最著名的诗人。

优素甫·哈斯·哈吉甫也具有这样的洒脱。之所以这样说，是因为《福乐智慧》中最具智慧和胆识的人物是隐者觉醒。优素甫对觉醒寄予了深厚的感情色彩。他对上不屈膝，对下不媚俗，高风亮节，傲骨铮铮。《福乐智慧》最精彩的部分，就在后半部分觉醒与日出国王和大臣贤明的三次辩论中。而在他们的辩论中，

觉醒又一直占据着上风。觉醒纵横捭阖，论古道今，激越昂扬，挥洒无拘，一副王者风范。觉醒甚至面对国王慷慨陈词，揭露他无止境的贪婪简直是在祸国殃民：

国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财富。

海中的珍宝对于你无穷无尽，
海底的珠玑对于你无尽无已。

褐色地层中的金银财富，
你都要掘取来填充宝库。

山间麓底埋藏的奇珍异宝，
国君啊，你还挖得不知满足。

你征收大地上结出的粱谷，
用来填满自己的粮库。

飞禽、走兽，还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。

你的商队历经列国在世上漫游，
到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。

东罗马锦缎和印度丝绸，
也难以填满你无底的宝库。

骏马宝骥充斥于御厩，
你的欲壑无填平之时。

（《福乐智慧》5361—5369 行）

这实际上是一篇发自优素甫肺腑的，对当权者无视国家与民族面临的灾难而肆无忌惮地搜刮民脂民膏的讨逆檄文。

国王如此贪得无厌，公正和法制还从何谈起呢？没有公正和法制，国民怎么能够安居乐业，修养德性呢？国民不能安居乐业，不能修养德性，还怎么指望建立繁荣昌盛的国家呢？

他很悲观。他把现实世界比作是一个死亡筵席，而芸芸众生又都麻木地争先恐后地希望尽快坐到席位上。先祖先辈们在此之前，已吃饱饮足而安息于黄泉之中，在黄泉中召唤着今人赶紧集合到他们身边。而已在母腹之中的未来者，又会在今人之后来此赴宴。未来者催赶今人赶忙起身离去，先行者召唤今人尽快集合到他们身边，人世就是这样贪得无厌而又百无聊赖，就是这样趋向死亡而又义无反顾。[1] 他慨然而叹说：

你看啊，茫茫黄土之下，
永无人满之患，多少人已被容纳。

你若揭开黄土观看，

[1] 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，民族出版社 1986 年版，第 5338—5345 行。

多少人杰在地下哀叹。

多少帝王之身变为虚无，
多少哲士智者化为黄土。

帝王和奴隶难以区分，
富豪与贫庶无从辨明。

多少英武之士一生百病不染，
长眠于黄土之下，不得动弹。

如此人杰以黄土为衣被，
你我之辈岂能永生不死！

途中歇息的过往行旅，
不会在大陆上修建房屋。

我已摒弃了人世的希望企冀，
放开我！真主是我唯一的归宿。

（《福乐智慧》4721—4728 行）

所以，觉醒不愿意回到现实社会中去，他躲进山林，不与世事相瓜葛。远离了社会，也就远离了污浊；远离了污浊，也就中断了诱惑；中断了诱惑，也就可以静心理念真主；能够静心理念真主，也就能够达到理想的最高境界，而使灵魂永生。这些逻辑

推论，充分表达了优素甫对“来世”的信念，也是在令他失望的现实挣扎中，自我解脱以获灵魂复归的真实希望和心灵慰藉。

优素甫·哈斯·哈吉甫最初的大济苍生的志向，经过现实中的层层挫折，渐渐由希望而至于绝望，又由绝望而归于解脱了。既然社会和命运对我不公平，我又何必背上社会责任的包袱？解铃还需系铃人，我又何不抛开社会责任，去寻求逍遥自在呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫虽身在俗世，而意在逍遥，这是一种十分矛盾的心态。这种矛盾心态，是他的理想与世俗社会之间矛盾的反映。他以自己为高洁，以世俗为污浊，于是在抑郁不得志的时候，转而傲视世俗，愤激功名，认为大济苍生，不过是徒劳无功的幻想而已：

> 今生是深井般黑暗的牢狱，
> 在此汇集了一切灾难和痛苦。
>
> 身居监牢你焉能求得平安？
> 你用尽心智究竟祈求何物？
>
> 快快抛弃这巴掌大的尘世，
> 莫被幻景迷惑，须求永恒归宿。
>
> 快从这乌烟瘴气中抽身而出，
> 睁大双眼，寻索永恒的净土。

（《福乐智慧》5423—5426 行）

正是出于类似的解脱、超越的心理，他设计塑造了觉醒这个形象，用觉醒的自适、自赏映衬出自己的洒脱与飘逸。觉醒身穿羊毛粗服，日食粗茶淡饭，居于山林的草房之中而淡泊人生。晨迎喷薄日出，暮送晚霞西落；清风中百鸟鸣啭，雨夜里万籁齐奏；满山绿色，碧空如镜，心之所随，无际无涯。一切都是浑然一体，物我泯一的；目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着，正体现了真主化育万物的初衷。而在这种自然与人的和谐之中，没有官场上的钩心斗角，没有战场上的恐惧惨烈，没有商场上的尔虞我诈，没有家庭中的儿女情长，身无所累，宁静而恬适。这等景致，不是神仙，胜似神仙。

优素甫·哈斯·哈吉甫在人生追求的路上，走了一个圆圈。从最初的幻想通过苦行达到精神的净化，到积极谋求入世以兼济天下，最后又希望复归山林独善其身，充分表现了优素甫矛盾的人生。他一生苦苦追寻拔济苍生，匡扶国政，希望维吾尔民族不再重蹈漠北回纥汗国失败的覆辙，而在险恶的中亚政治环境和激烈争锋的文化较量中独标高格。但他生在一个充满动乱与血腥的时代，现实君王的政治腐败，民众麻木的文化心态，注定他不可能实现他的理想，不由他不心灰意冷。

第三章
《福乐智慧》之根
——触摸民族文化的脉搏

引　子

历史的变迁，使世界范围的文化发生了许多次巨大的震荡，有的民族文化甚至民族本身，在这种震荡中烟消云灭，而这些民族可能曾在中国乃至世界历史舞台上叱咤风云过。像曾经与中国密切相关的匈奴、柔然、鲜卑、契丹、党项等民族，都相继从历史的视野中消失了。维吾尔族的历史虽也是命运多舛，但维吾尔族却依然使自己的文化沿革相续，发扬光大。

是什么力量使维吾尔人在险恶的历史环境中，坚韧不拔地维护着自己的民族族体，并不断吸收新鲜血液，在壮大了民族族体的同时，丰富了维吾尔文化？这不仅仅是一个民族学问题。

当我们仔细阅读《福乐智慧》的时候，总会提出一个问题：当喀喇汗王朝经过100多年的努力，终于将波斯的政治势力驱逐出中亚之后，为什么没有接着向实际上已经软弱无力的阿拉伯帝国发动攻击，相反，却努力从阿拉伯—伊斯兰文化中寻找滋养自己的养料？同样的疑问，此前漠北回纥汗国为什么没有乘“安史之乱”之机，将自顾不暇的唐王朝覆灭？相反，却努力从中原文化中寻找滋养自己的养料？长期处于游牧状态的维吾尔人，为什么缺少好战的激情？为什么对周围闪现着文明之光的民族保持着

一种敬畏与敬仰的感情?

《福乐智慧》也许为我们作出了回答。优素甫·哈斯·哈吉甫非常敏锐地注意到维吾尔人几百年来孜孜以求的不是攻战杀戮，践踏文明，而是努力使民族摆脱愚昧，尽快融入文明社会之中。民族的生存与发展，不在于生存空间的大小，而在于民族意识的觉醒和文明素质的追求。民族意识的觉醒是民族得以维系的纽带，而崇尚文明可以使民族积聚起巨大的能量，为自己的生存创造机会。为达到这个目的，就要坚持自力更生和自我维护，不断吐故纳新，不断进行民族文化的改良。

因此，通过维吾尔民族文化史的发展轨迹，我们将能更深刻地把握优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的源动力。

喀喇巴拉哈逊城堡的主人

公元1618年，大清国才开国两年，一位俄罗斯探险旅行家，为了向沙皇俄国提供有关蒙古草原的有关情报，只身来到当时属于大清帝国版图的漠北腹地颚尔浑河流域，他的名字叫伊凡·彼特林。

颚尔浑河流域对伊凡·彼特林来说，是个陌生的但又极具吸引力的神秘地域。他并不确切地知道自己要寻找什么，也不对此行是否能够有所收获抱有更大的幻想。他在茫茫的草原上，在荒烟蔓草之中四处搜寻，希望有所收获而不虚此行。一个偶然的发现使他震惊不已，他见到了几处巨大的古城遗址废墟，在茫茫荒原中，在瑟瑟北风中若隐若现。他记述道:

（这些古城）建成四隅，每隅有带平台的巨大的瞭望楼。城的下部砌以未加工的石料，上部砌以砖……，宫殿的庭院有低矮的砖墙，宫殿的屋顶下面非常有秩序地描绘着各种颜色的藻饰，使人流连忘返。[1]

这些古城遗址废墟的昔日主人是谁呢，它们建于何时，又是哪个民族建造的呢？伊凡·彼特林一时无法解答，但他为自己的发现而欢欣鼓舞。

可是，由于传统的偏见，人们对他的描述表示怀疑。因为根据通常的先入为主的判断，那里是草原民族的生身地，而草原民族的习性是流徙不断，怠于安居，人们不相信在那里会有大规模的城市建筑。

记得后突厥汗国时期，毗伽可汗默棘连因为羡慕唐王朝繁华的城市景观，也想修城郭，建宫殿，造庙宇，过一把真正的帝王瘾。他把这个想法告诉了他的宰相暾欲谷，征询暾欲谷的意见。暾欲谷出生在中国，受过很好的汉文化训练，所以对中原的政治策略和如何应对这些策略了如指掌。他劝他的主人毗伽可汗不要建设城市，认为那只是表面的奢华，而且是帝国的累赘。他说："突厥人户寡少，不抵唐家百分之一；所以能抵抗者，正以随逐水草，居无常处，射猎为业，又皆习武，强则进兵抄掠，弱则窜伏山林，唐兵虽多，无所施用。若逐城而居，改变旧俗，一朝失利，必将为唐所并。"[2]

于是，伊凡·彼特林的报告被认为是不实的，没有引起人们

[1] 杨圣敏：《回纥史》，吉林教育出版社 1991 年版，第 2 页。
[2]《旧唐书·突厥传》，中华书局 1975 年版。

的重视。伊凡·彼特林随同他发现的古城遗址一样，被人渐渐遗忘了。

1692年，时任阿姆斯特丹市市长的东方学家维德森（N.Widzen）公布了他的一条爆炸性发现，漠北重新唤起了考古学家和历史学家的兴趣。维德森在他的著作《北部和东部鞑靼利亚》中说，他在西伯利亚地区一座山的峭壁上，发现了一些岩画和用陌生字母书写的铭文。

发现岩画，人们不足为奇，但说发现了陌生铭文，一下引起了人们的兴趣。究竟是什么样的陌生铭文呢？被认为与文明恍如隔世的地区，怎么会有不知名的文字存在？如果有，它们又是哪个民族在什么时候创立并使用的呢？甚至法国的东方学家雷米萨认为这一历史发现，有可能对整个东方学研究起到巨大的影响，他说："若能解读这些碑文，这对解决重要历史文化问题将起到巨大作用。"[1]

为了弄清楚这些问题，大批考古学家争先恐后地涌入了包括漠北在内的西伯利亚地区。

考古学家和历史学家们各怀不同目的，沿着叶尼塞河与鄂尔浑河流域四处搜寻，新的发现不断被公布。人们终于知道，这些碑铭是突厥人和维吾尔人的文化遗存。

在一块被称为《磨延啜碑》的碑文解读中，人们发现了这样的记述："我让粟特人和中国人在色楞格河建造了富贵城。"磨延啜是回纥汗国的第二代可汗，在回纥汗国称"登里罗·没密施·颉·翳德蜜施·毗伽可汗"，意为"承天之命治国的睿智贤明可汗"。他曾经应唐王朝的邀请派他的儿子叶护领兵进入中原帮助

[1] 耿世民：《古代突厥文》，中国社会科学出版社1984年版。

平定“安史之乱”，收复了西京长安。对此，唐王朝册封磨延啜为英武威远毗伽可汗。册文这样说：

夫定祸乱者曰武，建功名者曰义，惟武与义，是为明德。回纥毗伽可汗，生而英姿，迈越前古，伐济威赫，主祀北天，与唐唇齿，累叶姻好。安禄山窃弄边兵，暴乱中夏，诱胁戎卒，毒蠹黎人。而可汗心怀感激，义动天地，爰命叶护统率锐师，协赞官军，驱除凶逆，或犄其首，或角其尾，一旬之内，雍、洛扫清。振古以来，义莫斯大。朕是用式遵典礼，封崇徽号，敬册可汗为英武威远毗伽可汗。[1]

唐王朝对磨延啜心存感恩，溢美之词无以复加。不仅如此，唐肃宗还将自己的女儿宁国公主嫁给了他。磨延啜自己当然很骄傲，所以，在他执政期间，大力营造帝国的派头，希望自己的生活也如唐王朝的皇帝一样富贵而威严。建造富贵城，一方面是为了给从长安到来的宁国公主一个行宫，另一方面也是为了满足夸耀富贵威严的心愿。

磨延啜在色楞格河畔修建富贵城的信息，让所有研究回纥历史的人眼睛一亮，历史上游牧在漠北的回纥汗国曾经修建过城市，并将稳定富裕的生活作为一种理想的生活方式而津津乐道。于是人们开始对古城遗址发生兴趣，并不遗余力地展开大规模发掘。

随着这种考古发掘的进行，被人遗忘的古城遗址也相继呈现在人们的面前。漠北地区的文化形态似乎突然变得清晰起来，考古学家们这时又想起了伊凡·彼特林的记述。在鄂尔浑河的上游，

[1] 宋敏求：《册回纥为英武威远毗伽可汗》，载《唐大诏令集》卷129，中华书局2008年版。

距离今天的蒙古国首都乌兰巴托以西不足400公里，现在叫喀拉巴拉哈逊的城市附近，有一座古城遗址静静地隐没在荒草之中，那可能就是伊凡·彼特林在记述中描述的那个废墟。它是迄今在漠北发现的最大的一座古城遗址，它的宏大规模、精心规划和完善齐备的设施令考古学家们目瞪口呆，难以置信。

古城占地达25万平方公里。

古城的主人一定是精于城市规划和乐于城市安乐生活的民族。他们将整个城市按功能划分为内城、宫城和外城。

内城方圆1平方公里，周围环绕着高大的城墙，是人烟稠密的居住区。在城内的街区中，规划合理的民宅，家家都有庭院，栽种各种树木花草；各种手工作坊沿街而设，制作加工城市居民生活所需的物品；官署衙门处于街道的显著位置，其规模也较民宅大；同时还开辟有贸易市场，以供商品的交换和流通……这一切充分显示了城市居民祥和乐观的生活态度、繁荣富足的生活景象和安稳有序的社会秩序。遗址内散落的各种陶器和金属器具的残片，以及手工工具和生活用品等遗物，表明居住在这里的民族具有相当高的文明程度。

宫城占地也为1平方公里，残存的城墙还高达10米，而宫城内的防御工事则高达12米。然而，宫城的主人依然不敢掉以轻心，又在宫城的中心位置修建了高达14米的瞭望楼。登高而望，俯视草原，一有风吹草动，即刻可以调动兵马。在草原深处，四周到处是虎视眈眈以草寇为生的游牧强梁，马蹄声疾，怎能高枕无忧？构筑这样坚固高大的防御工事，可谓煞费苦心。

宫殿以带有美丽塑像的瓦当精心装饰，富丽而堂皇。居住在里面的主人知道如何享受生活，他们修造了暖房设备，涂抹灰泥

用以装饰墙壁，铺设了陶制的排水管，安装了镶嵌着精致青铜装饰的大门，并用大理石浮雕烘托气氛……充分显示了主人的富足和威严。建筑风格与唐朝宫殿的风格极为相似，其中还掺杂了波斯的风格，这说明宫殿建造的时间不会早于唐代。

在宫城南面还建有庙宇，专供统治者祭祀使用。证明这里已经有了完备的宗教活动，已经脱离了杂乱无序的原始宗教而进入了一神宗教信仰的文明阶段。

外城也是绵亘的庭院和合理规划的街区，只是这里的居民可能与居住在内城的居民相比处在较低级的等级。同时，在外城还有精心布设的兵营，承担保卫古城安全的任务。

外城以外，是连绵的农田，阡陌交通、沟渠纵横、村舍相望。在村庄中，几乎每一家都备有磨盘，以供碾磨粮食之用……[1]

这一切都使人感到迷惑不解。人们无法想象，在游牧民族的天堂里，怎么随处可见的都是农耕民族的遗痕？这里建有富丽的宫殿和官署，说明这里曾经存在过完备稳定的国家政权。这里建有庙宇，说明他们已经脱离了原始宗教。这里存在有很大规模的民宅与农田，说明他们熟悉并已开始了农耕定居生活。

考古学家被这些疑问困扰着，而探求答案的欲望也就渐渐高涨起来。他们发现，遗址到处都有大火焚烧过的痕迹，到处都有遭受强力捣毁的迹象，甚至城内和城郊的农业地区，所有的磨盘都遭到了破坏性的破碎，这一切的一切都在向人们暗示，古城似乎不是遭受天然灾害，而是遭到人为破坏而败落的。

考古学家在古城中发掘出了大量的唐代古铜钱，证明了这里曾经与唐朝关系密切。在对这些古铜钱进行考证后，发现最晚的

---

[1] 杨圣敏：《回纥史》，吉林教育出版社 1991 年版，第 2—3 页。

年代是铸于公元840年，即唐文宗开成五年，此后的遗物则一无所有。这提供了证明古城遭受破坏的具体时间的确凿证据，说明它是在公元840年毁于战火，并在此后再也没有得到恢复。[1]

于是，人们结合历史事件，开始意识到，这座古城有可能就是维吾尔人在漠北时期建立的回纥（后改称回鹘）汗国的都城。

维吾尔人是后突厥汗国的埋葬者，他们在公元744年攻杀了后突厥汗国的白眉可汗，推翻了后突厥汗国政权，在鄂尔浑河流域建立了回纥汗国。"回纥"是当时汉语对"维吾尔"的音译。在维吾尔族的历史上，所谓回纥汗国，就是维吾尔汗国。公元809年，为了标示维吾尔民族的自信与矫健，鄂尔浑回纥汗国上书给唐朝，请求唐朝在以后用汉文翻译"维吾尔"的时候，不要再使用"回纥"，而使用"回鹘"两字，"言捷鸷犹鹘然"。[2]这是中国历史上第一次由少数民族自己提出如何翻译自己民族名称的要求。从那以后，在中国的汉文史料上，回纥汗国改称为回鹘汗国。回纥汗国立国前后凡96年，公元840年，因内部发生权力争斗，黠戛斯人乘机入侵，回纥汗国亡。

回纥汗国开始了维吾尔人由游牧自然经济向定居农业经济转化的历史。维吾尔人先后在漠北修建了20多座规模不等的城市，其中，鄂尔浑河流域的喀拉巴拉哈逊都城规模最大。这座古城，在公元744—840年间曾经是统治整个蒙古草原、南西伯利亚、准噶尔盆地甚至西至七河流域的庞大帝国的首都。同时又是这广大地域内政治、经济和文化的中心。这里有四通八达的道路，通向中原、中亚、西伯利亚和大兴安岭以东。沿途有大大小

[1] 杨圣敏:《回纥史》，吉林教育出版社1991年版，第2—3页。
[2]《新唐书·回鹘传》，中华书局1995年版。

小的城镇和驿站。各方商队、使者、僧侣、游客络绎不绝地来到这座城市。[1]

维吾尔在漠北的立国之路

维吾尔人作为独立的政治力量登上历史舞台，是从漠北回纥汗国的建立活动开始的。在此之前，维吾尔人一直在叶尼塞河流域与贝加尔湖流域广袤的草原上四处迁徙，流踪不定。

在突厥汗国时期，维吾尔人成为这个庞大帝国的附属，并在漠北相对稳定地居住下来。虽然相对此前的生活多了一些稳定性，但遭受奴役与压榨的痛苦，使维吾尔人不甘心总是委屈求生。所以从时健开始，维吾尔人在漠北开始走上试图摆脱突厥汗国的自立道路。

时健是当时维吾尔部落联盟的酋长，主要政治活动在隋唐之间的公元605年至617年。这时的突厥汗国因为自己内部的政治斗争已分裂为东、西两个政权，这两个政权相互攻伐，不相统一。西突厥政权主要的势力范围在金山（阿尔泰山）以西，东突厥汗国的势力范围在漠南和漠北。所谓漠南是指长城以北古时候称塞外的地域，由于处于大漠戈壁之南，所以称漠南。而处于大漠戈壁之北的区域，自然便称漠北。漠南与漠北被一片辽阔宽广的大漠戈壁所分隔，地域十分辽阔。维吾尔人主要居住在漠北，所以直接受到东突厥汗国的控制与盘剥。

[1]（苏）伊西耶夫著，热夏提·努拉赫迈德译：《鄂尔浑回鹘汗国》，汉译文载《民族译丛》1987年第3期。

一说到漠北，在今天中国人的印象中，那里似乎总是与苍茫无际的荒漠与草原联系在一起，人烟稀少，物种凋敝，远离文明而闭塞荒蛮。其实，那里曾经有过辉煌，充满激情。但时光已经更迭，世事已经发生了巨大变化，辉煌已经成为历史，激情已化作烟云。留给我们今天的只是显示昔日辉煌与激情的残垣断壁。只有绵延不绝的杭爱山，以及在杭爱山脚下飘逸的鄂尔浑河，依然悠闲地按照自己的意愿，恣意地摇摆着自己长长的身躯，在茫茫草原中蜿蜒穿行。

在古代，漠北是中国北方游牧民族的政治大舞台，相继有匈奴、柔然、鲜卑、突厥、回纥、契丹、蒙古等民族在那里发端壮大，并从那里向世界四方炫耀自己的武功。

回纥是那时“维吾尔”（Uighur）在中国历史上的汉译名。因为译者的音差，“维吾尔”还被音译为袁纥、韦纥、乌纥等。据有关专家的研究考释，回纥的音译名称最早出现于史书中是在公元4世纪末的《魏书》中。[1]

有关“维吾尔”的含义，11世纪的维吾尔著名学者麻赫默德·喀什噶里在《突厥语大辞典》中解释说：“祖勒凯尔乃因（亚历山大大帝）逼近回鹘汗国时，突厥可汗派了四千人去迎战，他们帽子的两翅就像鸢的翅膀，他们向后射箭和向前射箭同样娴熟。祖勒凯尔乃因对此异常惊奇。并说道：‘Inan huźhurənd，他们是自食其力者，不仰赖他人的；野牲逃不出他们的掌心，他们随时都可猎取野牲果腹。’从此，他们就被称为‘huźhur’。”后来衍为Uygur Uighur。即“自食其力”之意。[2]

---

[1] 杨圣敏：《回纥史》，吉林教育出版社1991年版。
[2] 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》，民族出版社2002年版。

另外，波斯史学家霍加·拉施德·爱丁在《史集》中，对“维吾尔”族名讲了一个传说：“诺亚子亚菲斯子狄巴库依子喀喇汗之子乌古斯，因欲奉一神，其族人以兵来攻。乌古斯曾率一部分近族与之战，败之，取数地，而成一强国之主，遂大会诸将及士卒而奖之，授来援之族人以畏兀儿之号。畏兀儿者，为‘联合’、‘结合’、‘同盟辅助’之意。此名遂为其后任之称。”[1]

这些都是传说，现在没有办法寻根考据，但“自食其力”“同盟辅助”却在深层的文化内涵上，表明了维吾尔人的民族自觉和政治抱负。从某种意义上说，这种民族自觉和政治抱负，正是一个民族觉醒的鲜明标志。所以当时健开始成为维吾尔部落联盟的首领，领导维吾尔部落联盟开始寻求在漠北的独立话语权和生存权的时候，正是在实践这种民族自觉和政治抱负。

在时健之前，维吾尔一直处于比较松散的状态，虽然不停地与东突厥汗国争斗，但总是以失败告终。而在时健的时代，由于东突厥汗国内部出现分裂，中原隋王朝乘机向东突厥汗国发动攻势，并派使节到漠北寻求维吾尔等部从北面夹击，结果取得了意想不到的成功。东突厥汗国在隋王朝和维吾尔等部的联合夹击下，完全陷入混乱之中。

联合的效果不仅令人鼓舞，而且维吾尔从中感受到，欲在漠北成就霸业，与中原王朝的政治外交关系至关重要。

这样一种感受很快便被印证。由于隋王朝受到唐王朝的颠覆，中原内乱而使已经奄奄一息的东突厥汗国又有了新的转机。维吾尔人由于缺乏来自中原的支援而重新回到被东突厥汗国奴役的境地。

[1]（波斯）拉施特著，余大钧、周建奇译：《史集》第 1 卷，商务印书馆 1992 年版。

但这样的局面没有持续多久，维吾尔人又发现了机会。由于短命的隋朝被唐王朝代替，而唐王新朝初立，百废待兴，东突厥汗国乘乱挥军南下，以漠南为基地，大肆攻击中原，漠北又成真空。

此时，时健去世，他的儿子菩萨承袭父职，成为维吾尔部落联盟的新首领。菩萨“材勇有谋，嗜猎射，战必身先，所向辄摧破，故下皆畏附”。[1]后来，有历史学家因为他的名字而推测他可能是个佛教徒，即便不是，也是对佛教抱有好感的人。

菩萨的才能胜过其父时健，更何况他还受到母亲乌罗浑的辅佐。乌罗浑不是等闲妇人，史称其“性严明，能决平部事”。[2]看来是一位威严而公正、极富政治头脑的人物。因为她的特殊地位、特殊才能和在维吾尔部落联盟中的特殊影响力，她的儿子菩萨得以自称“活颉利发”。此种称号至今尚难准确找到合适的官职对应，但这个称号显然表明具有统领漠北诸部落的权威。公元627年，菩萨以5000骑兵重创突厥10万大军，稳固了在鄂尔河流域的地位。在菩萨的领导下，维吾尔部落联盟把漠北牢牢控制在自己的手中，使得东突厥汗国失去了对漠北的实际控制权。

东突厥汗国由于与唐王朝的对决，不仅首先丢掉了漠北这个大后方，而且因为后方的失控而彻底落了下风，结果在公元630年的时候被唐王朝打败而灭亡。

菩萨虽然足智多谋，与东突厥汗国的抗争取得了胜利，但却在东突厥汗国灭亡后一时无力立国。而一直虎视眈眈、静观时事变换的薛延陀人乘机填补了东突厥汗国灭亡后漠北权力的真空，在原东突厥汗国的辖地建立了薛延陀汗国。

---

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局1995年版。
[2]《新唐书·回鹘传》，中华书局1995年版。

菩萨去世后，他的儿子吐迷度袭位。吐迷度继承了父亲菩萨联合中原、争霸漠北的政治路线，从漠北向漠南不断配合唐王朝的由南而北争夺漠南控制权的战争。公元 646 年，吐迷度率军一直打到漠南的云中（今山西大同），杀薛延陀汗国多弥可汗，唐军乘机出兵夹击，将薛延陀汗国逐出漠南，薛延陀汗国灭亡。

经过与东突厥汗国和薛延陀汗国的两次大的政治较量，维吾尔部落联盟的政治势力和军事实力都获得空前的提高。这两次大的政治较量的成功，都是维吾尔部落联盟与中原唐王朝相互协力的结果。此时的维吾尔部落联盟已经成为漠北和漠南最强大的力量，但吐迷度并未马上实施建国计划，而是率领部落联盟的各酋长到灵州（今宁夏灵武）去拜谒唐太宗李世民。

当时李世民正在灵州视察，维吾尔人对李世民说："延陀不事大国，以自取亡，其下麇骇鸟散，不知所之。今各有分地，愿归命天子，请置唐官。"[1]李世民答应了他们的请求，在漠北设置六府七州，以部落大小各领其职。维吾尔领瀚海都督府，吐迷度为怀化大将军兼瀚海都督。

公元 647 年，唐朝军政撤出漠北，将漠北的治理交给维吾尔部落联盟的各个府州。为了消弭松散的部落联盟给漠北地区造成的混乱，吐迷度开始筹划建立回纥汗国。他自称可汗，并依照过去突厥汗国的官制，设立官职，使得当时的漠北存在两种不同的官吏形制。一方面各部首领领有唐朝都督、刺史的官号，另一方面又兼有设、叶护、俟利发等突厥官号。唐朝认可这种羁縻自治的政权形式，只要不犯边，和平共处，彼此就相安无事。

但是这样的努力只是刚刚开始。公元 648 年，吐迷度就被他

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局 1995 年版。

的侄子乌纥所杀，维吾尔人立国的计划因此中断。中原唐王朝不能容忍这种叛乱，因此出面干涉，设计诱杀了乌纥，封吐迷度的儿子婆闰为左骁卫大将军、大俟利发、瀚海都督。因为得到中原唐王朝的大力支援，漠北的局面安定下来。

此后，漠北的维吾尔人与中原唐王朝的关系日益紧密，并成为唐王朝西灭西突厥、东灭高丽国的军事主力。维吾尔以“其俗骁强”“善骑射”的骑兵为唐军的先头部队，战龟兹、俘车鼻国王、伐高丽、陷平壤，东西驰骋，所向披靡。因此，在婆闰时期，维吾尔与中原唐王朝的关系达到了前所未有的紧密。

但是，由于连年帮助唐王朝东征西讨，征途遥远、粮草自筹，使得维吾尔人不堪重负。而唐王朝对属藩只知索取，不思养护，从而在维吾尔社会中不断滋生着对唐王朝不满的情绪。在婆闰的干预下，维吾尔人虽与唐王朝时有摩擦，但总体上还保持着比较平静的状态。

可是到了公元661年，婆闰去世，比粟毒代领其众，情形就发生了变化。维吾尔部落联盟与唐王朝的摩擦不断加剧，冲突事件时有发生。为了遏制维吾尔部落联盟的离心倾向，武则天命令唐朝军队进入漠北进行讨伐，大开杀戮，使维吾尔部落联盟蒙受巨大损失，不得不分散躲避，使得已经成型的部落联盟濒临溃散。但讨伐漠北也使唐王朝付出了巨大的代价，虽然暂时平定了漠北局势，但实际上得不偿失。

由于武则天的武力威慑政策，使得漠北表面上如一湖静水，实则暗流涌动。薛延陀的余势乘机发难，公元669年唐王朝不得不征调落户漠南的昔日东突厥汗国的兵丁前去讨伐。不想，这又滋养了这些亡国者的复国企图，并在公元679年宣布脱离唐朝，

恢复国号，史称后突厥汗国。

后突厥汗国有一位著名的宰相叫暾欲谷，精通汉学，熟悉唐朝的政治与军事情况，《旧唐书》中说他“深沉有谋，老而益智”。[1]他制定了许多行之有效的战略战术，利用快速突袭，打了就走的游击战术，率领4000骑兵突破漠南与中原的长城分界，攻城略地，直达渤海边，如入无人之境。

此时维吾尔群龙无首，在唐王朝与后突厥汗国较量的前期，无法给唐王朝以支援，因此唐王朝独立抵挡，接连败北。在这种情形下，维吾尔部落联盟出现了一位新的首领叫独解支，开始自称可汗，率领维吾尔部展开对后突厥汗国的抵抗运动，并派使节到唐王朝和契丹，提出三方联合共同对付后突厥汗国的战略主张。但是后突厥汗国的宰相暾欲谷深谋远虑，识破了维吾尔的企图，先发制人，向维吾尔和契丹发动攻击。独解支不敌，只好带领部分部众南下归唐，居住在河西走廊的地域，并在那里承担起守卫河西的防务重任。

公元695年，独解支去世，其子伏帝訇继位，被唐王朝任命为河西经略副使兼赤水军使，同时世袭瀚海都督官职。此时的维吾尔部落联盟南北分散，留在漠北的大部受到后突厥汗国的管制，进入唐朝境内的伏帝訇实际上具有流亡政府的性质。所以到了公元715年，唐王朝决定解决后突厥汗国的时候，便要求伏帝訇率领在河西防务的维吾尔人回到漠北，重整余部，与唐王朝形成南北夹击后突厥汗国之势。于是，历史上维吾尔与唐王朝的密切军事合作又进入了一个新时期。而这个新时期的开始，也就揭开了后突厥汗国灭亡的序幕。

[1]《旧唐书·突厥传》，中华书局1975年版。

经过20多年拉锯战似的较量，后突厥汗国露出了衰亡的征兆，而维吾尔部落联盟则日益强大，并形成了更加紧密的关系。维吾尔立国的时机已经成熟。此时维吾尔部落联盟的首领已是骨力裴罗，他在公元743年攻杀后突厥汗国的乌苏可汗，并在次年，也就是公元744年，宣布自己为骨咄禄毗伽可汗，正式建立了回纥汗国。这是维吾尔民族历史上建立的第一个国家政权，标志着维吾尔以独立的政治力量进入新的民族发展阶段。

回纥汗国建立以后，并没有将国家与中原唐王朝对立起来，而是依然坚持以往的亲善中原的政策，希望与唐王朝保持和睦的从属关系。所以，在建国两年后即公元745年，骨力裴罗遣使到长安，向唐玄宗请求册封。唐玄宗答应了他的请求，册封他为怀仁可汗，正式承认回纥汗国。从此，回纥汗国"东及室韦，西至金山，南控大漠，尽得古匈奴地"。[1]

回纥汗国立国不久，开国可汗骨力裴罗于公元747年去世，他的儿子磨延啜袭位，号葛勒可汗。在葛勒可汗上任不久，唐玄宗天宝十四年（公元755年），唐王朝平卢、范阳、河东节度使安禄山和部将史思明，借口宰相杨国忠因私结党、昏乱国事，起兵叛乱，很快攻占了唐王朝东西两都长安和洛阳，并先后称帝。"安史之乱"动摇了唐王朝的根基，唐玄宗也慌不择路地逃向四川，半路上因为军队对唐玄宗宠幸杨贵妃耽于酒色而误国十分不满，在马嵬坡逼迫唐玄宗杀死杨贵妃。这个时候，唐玄宗的儿子李亨看到父皇逃向成都，便在宁夏灵州登基，是为唐肃宗，取代唐玄宗发布抵抗命令。

但是，因为安禄山和史思明的叛军士气正旺，攻城略地，所

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局1995年版。

向披靡，唐王朝的军队已成溃态。唐王朝危在旦夕。

这个时候，有人想起一直帮助唐王朝的漠北回纥汗国，提议向回纥汗国发出求救请求，希望他们能够出兵援手，帮助唐王朝渡过危难。

于是唐肃宗派敦煌王李承寀和大将仆固怀恩为特使，前往漠北向回纥汗国求援。仆固怀恩是回纥汗国仆固氏族人，时任唐朝朔方左兵马使。仆固氏是回纥汗国的望族，其女子多与药逻葛氏的可汗联姻。仆固怀恩的妹妹就嫁给骨力裴罗做妻子，是回纥汗国的首任可敦（王后）。仆固怀恩的女儿则嫁给牟羽可汗，成为这位回纥汗国最著名可汗的可敦。

唐朝特使到了鄂尔浑河回纥汗国的可汗驻地，葛勒可汗很高兴，不仅将自己妻子的妹妹许配给敦煌王李承寀，而且提出希望自己也能够与唐王朝联姻，并派使节随李承寀回去向唐肃宗表达了这个意愿。[1]

看来，葛勒可汗是把请婚作为出兵的一个条件。而此时的唐肃宗别无选择，只能答应。于是，葛勒可汗派他的儿子叶护领骑兵 4000 人，驰往中原，助唐讨逆。“肃宗宴赐甚厚，又命元帅广平王见叶护，约为兄弟，接之颇有恩义。”[2] 唐肃宗对于回纥汗国能够出兵援助感到十分兴奋。

在维吾尔骑兵的帮助下，唐军很快从被动中扭转了局面，收复了长安和洛阳等地。唐肃宗在长安隆重迎接叶护的凯旋，并发表了热情洋溢的感谢之辞：“功济艰难，义存邦国，万里绝域，一德同心，求之古今，所未闻也。”“以可汗有兄弟之约，与国家兴父

---

[1]《旧唐书·回纥传》，中华书局 1975 年版。
[2]《旧唐书·回纥传》，中华书局 1975 年版。

子之军，讨彼凶逆。一鼓作气，万里摧锋，二旬之间，两京克定，力拔山岳，精贯风云。蒙犯不以辞其劳，急难无以踰其分。固可悬之日月，传之子孙，岂惟裂土之封，誓河之赏而已矣。”[1]

唐肃宗没有食言，在收复京都后，将自己的爱女封为宁国公主，嫁与葛勒可汗。此举开创了中原王朝以皇帝亲生女践行和亲政策的先河。此前中原与周边少数民族政权的和亲，都是以皇帝宗室之女，而绝不肯将皇帝亲生女外嫁异邦。

从此，回纥汗国与唐王朝建立了一种极为默契和友好的睦邻关系，先后有 5 位唐朝公主与回纥汗国联姻。她们分别是宁国公主、小宁国公主、咸安公主、永安公主和太和公主，其中除了永安公主因为保义可汗去世而未能成行之外，其他四位公主都远行塞外，随回纥汗国可汗在漠北定居。

漠北回纥汗国以强者姿态保证了对漠北的绝对统治权力，但是强大的政治辐射力和因此而获得的巨大利益，却迷失了统治者的心智。政治腐败、内部争斗、贪图享受、不思进取，使回纥（回鹘）汗国在经营了 96 年之后轰然倒塌。

回纥（回鹘）汗国从兴盛到没落的历史教训是十分深刻的，并成为后来维吾尔人知识分子警世统治阶级的一面镜子。

鄂尔浑河畔的黎明

发祥于鄂尔浑河和叶尼塞河之间宽阔草原地带的维吾尔人，在尚处于游牧状态的漫长时期里，以贝加尔湖为依托，在蒙古大

[1]《旧唐书·回纥传》，中华书局 1975 年版。

草原上逐水草而流徙繁衍。辽阔宽广的活动地域，使维吾尔人有机会接触到各种文明。各种文化的沐染，使维吾尔人在其民族成长过程中获益匪浅，并对形成自身宽容通达的实用主义民族特性产生了重大影响。正是因为这个缘故，维吾尔人在其民族发展过程中，以极为轻灵开放的处世态度，在各种文明之中穿针走线，不仅开始了漠北时期维吾尔文化的更新改造，而且最终在此基础上成就了后来并立西域的喀喇汗王朝和高昌回鹘王国时期民族文化的辉煌。

一说到漠北，在人们的印象中，那里似乎总是与苍茫无际的荒漠与草原联系在一起，人烟稀少，物种凋敝，远离文明而闭塞荒蛮。其实，那里曾经有过辉煌，充满激情，是草原游牧民族的乐园。草原民族的生活是简单的，但同时又是丰富的。简单是因为他们经济生活的单一性，丰富是因为他们较少礼法的限制，而可以在一种自由的状态下寻找生活的乐趣。这种乐趣不仅体现在他们必须依靠集体的力量以克服简单的个体所无法克服和战胜的残酷自然现实，以保证生命的延续；也体现在他们可以天马行空，不受约束地寻找适合生存的机会和办法，以保证生存的质量。因而他们常常聚集在一起，用各种娱乐的方式加强彼此之间的感情，形成了充满大家庭气氛的社会生活。同时，在与自然的抗争中，总是能够摆脱自然的强力造成的压力，而轻灵流便地找到新的感觉，在一种自然天成的性情中，感受自然的博大和生命的伟岸。

尽管如此，变化无常的自然和混乱无序的社会结构，总是时时粉碎游牧民族的梦想，使他们总是在一种盲目的状态下，品尝各种灾难强加在他们头上的苦果。

早期维吾尔人对各种文化兼而蓄之的态度是自然状态的。因为在游牧状态中，对整体文化的渴望尚不能与对整体生存的渴望相匹敌。游牧的自由主义特征，使文化的严整和规范仿佛变得无关紧要。游牧民族散乱的社会结构和随时因自然变化而迁徙流转的生存方式，使其不可能对民族文化有一个整体概念。尽管如此，沐浴各种文明而带来的潜移默化的影响，还是在维吾尔人的意识中发生了作用，那就是民族意识的觉醒。

不可否认，外来的异族文化带有某种强烈的刺激性，它促使被其刺激的民族有意无意地反观自身的文化，并从中感悟某种民族存亡的危机，而危机感的发生实际上预示着民族意识的觉醒。民族意识的觉醒是一个民族由混沌走向清晰的契机，它促使民族开始为生存与发展设计未来。

终于，企盼民族振兴被作为松散部落的联系纽带，由此而产生的民族凝聚力，鼓动着维吾尔人将冥冥以求的霸王梦付诸行动。这是维吾尔人奏起的民族新生的第一次号角，它确立了维吾尔人强盛民族的文化意识。在这种文化意识鼓动下，终于在公元8世纪，维吾尔人将江河日下的突厥汗国逐出蒙古草原，建立了历史上第一个维吾尔国家政权——回纥汗国。

回纥汗国的建立在维吾尔历史上具有重大的历史意义，它不仅标志着维吾尔人最终以完整的民族形象独立地登上政治舞台，而且揭开了维吾尔人欲由游牧文化向定居文化过渡的序幕。

维吾尔人由流徙辗转的属臣而一跃成为君临漠北的统治者，巨大的变化在文化上产生的断层，使原有的游牧文化不可能不发生危机。以部落联盟为其社会基本结构的回纥汗国初期，尚无法培育出严格规范的君臣等级观念，其文化的基本精神还停留在依

附整体以求生存的层面，个体文化需求居于极为次要的地位。此种所谓个体文化需求，不仅包含一般大众的个体意识的独立性追求，也包括君主对独裁权威性的追求。在这种文化背景下，由联盟推举的可汗，由于缺乏至高无上的权力，尚难真正统辖国家政权。游牧文化所保持的自由主义性质，使所谓的军事民主变得各施所欲而杂乱无章。尤其是被一时的辉煌冲昏了头脑的各部落首领，都仰望可汗宝座，随时准备僭越篡权，可汗不得不时刻准备为弹压反叛而疲于奔命。

稳固国家政权，确立可汗至尊地位，已经成为民族生存的重大课题。因此，营造一种与游牧自由主义文化完全不同的新的文化氛围以适应新的统治需要，被作为首要的任务摆在了维吾尔人面前。

相对稳定的中原文化，以其祥和的伦理美质，早为维吾尔人所注意。只是在长期的游牧状态下，以人为本的中原文化未能引起维吾尔人足够的重视。游牧文化总的特征是敬天、敬地、敬自然万物，而唯独不敬人。人在游牧文化中是渺小的、无力的、被动的。各种不以人的意志为转移的自然力量，迫使游牧民族无奈地面对沧桑，总是被动地承受每一次自然力量强加于他们头上的重大打击。因此，敬畏自然，敬畏支配自然的神灵，成为维吾尔人牢不可破的精神意念。而中原文化试图建立的是一种以礼为规范，以仁为目的的人伦结构文化，这与最初游牧的维吾尔文化的以神谕为规范，以敬神而求生存的天伦结构反差很大。

但是，在维吾尔人取得漠北统治权之后，中原文化那种将君王置于最高层位的等级文化所体现的整体民族文化精神，使人处于某种被强制约束的文化环境之中的严格民族文化规范，以人为

单元而设计的各种责任、义务与荣誉等的伦理原则，使得维吾尔人感到具有极为实用的借鉴价值。

但如何减弱中原文化与维吾尔文化的反差效应，将中原的人伦结构纳入维吾尔的天伦结构，将自由状态下的游牧文化改造成规范稳定的封建文化，确实不是一件轻而易举的事情。我们从后来在回纥汗国的故地鄂尔浑流域发掘出的《回纥英武威远毗伽可汗碑》和《九姓回鹘可汗碑》等碑铭中获得的印象是，维吾尔人寻找到的突破口首先是确立可汗的神谕色彩。这也许是将中原的人伦文化结构纳入维吾尔的天伦文化结构的最恰当的选择。

可汗被神谕为民族的缔造者，成为民族的象征，几乎成了神的代言人。虽然可汗被神谕仍带有浓烈的萨满色彩，但其被作为神的化身，已经具有了新的文化要素，而实际的萨满精神已在无形中受到削弱。在这种文化定势中，每一位可汗都开始急于为自己树碑立传，并在自己头上营造神圣的光环。民族的存亡被系于可汗的身上，民族征战的业绩被归于可汗的英明和勇武。神化了的可汗甚至被融入到有关族源的传说之中，乌古斯可汗的传说便极有可能是在此种文化氛围之中萌发产生的。

规范民族文化究竟应从何处入手，可能在维吾尔统治阶层产生过激烈的争论。对当时的维吾尔人来说，确立等级文化，规范神的精神是难以接受的。因为从萨满的基本精神来看，神具有幽冥的性质，非实在具体的伦常所能比拟。受萨满教深远影响的维吾尔人，对神灵的概念是，神灵无所不在，任何事物都显现着神灵的意志，任何行为都是在神灵的支使下发生的，甚至征战杀戮也是秉承神的旨意。被战争和流徙不断的游荡生活推崇至极的萨满精神，充满了叛逆与桀骜不驯，缺乏伦理色彩，不区分善与恶。

急于被神化的可汗，深知自身被神化的同时，亦需要建构某种支持这种神化的文化体系，而泛神的萨满精神，对此显然是不合适的。因此，确立一种新的宗教精神，以使敬神与敬可汗统一起来，便成为新文化诞生的转折点。

这个任务似乎历史地落在了牟羽可汗的身上，他统率大军助唐平定“安史之乱”后，在洛阳遇到了摩尼教徒。被称之为“明教”的摩尼教中关于世界明与暗、人性善与恶的关系的玄妙教理，比之中原实在的人之伦常更加适合维吾尔人的口味，更加切合维吾尔人的思维定式。因为维吾尔人在长期的自然敬畏之中，对东方之明，对天空之明，对万物之明，有着强烈的向往之情。而草原险恶的环境总是伴随着黑暗，黑暗被喻为恐怖与灾难。规范民族的行为方式，首先必须规范民族的信仰。牟羽可汗似乎从摩尼教的明暗、善恶二元学说中寻找到了新的支点，他要把摩尼教引入维吾尔的文化之中，要让摩尼精神取代萨满精神，要让维吾尔人在一种新的信仰中，更加团结，更加强大。

皈依摩尼教对维吾尔文化改造具有深远影响。这是维吾尔人第一次有意识地从泛神的萨满过渡到以伦理为原则的一神宗教。这种转变，对于确立维吾尔人的善恶观念，培育维吾尔人温良的民族性格，确立维吾尔社会文明的行为规范，建构君权神授的文化观念都起到了不可忽视的巨大作用。从那以后，维吾尔人开始认真整理自身的文化，并将创制民族文字作为规范民族文化的重要步骤，期望依托自己的文字记述和表达民族的历史和思想情感。维吾尔人开始营造文明安适的生活情调，开始寻求秩序和规范。

碑刻铭文中的理性之光

自从1692年维德森披露他在西伯利亚地区一座山的峭壁上，发现大量岩画和陌生铭文的消息后，引起了世界考古学界的极大兴趣。但是，由于对历史上突厥人和维吾尔人的文化成就十分陌生，且史料严重不足，最初的时候，许多考古学家无法确定那些铭文究竟出自哪个民族之手，各种推测和争论便在所难免。

推测和争论持续了很久，直到1889年，俄国考古学家雅德林采夫（N.M.Yadrintsev）率领一支考古队进入鄂尔浑河流域，在和硕柴达木湖畔发现了两块震惊世界学术界的石碑后，才使争论有了一个结果。这两块石碑就是《阙特勤碑》和《毗伽可汗碑》，它们是突厥人的遗物，立于公元732年。[1]

雅德林采夫在其《蒙古及鄂尔浑河上游考察报告》中得意地描述了他的发现：

> 这是一块经受了许多世纪风吹雨淋的坚固的花岗石，是一件千年古物。它保存了一些符号。这些符号也就是在西伯利亚其他地方遇到的那种谜一般的卢尼文铭文。在碑的侧面和背面有契丹的象形文字。如果这是汉文的话，将很有可能成为解读卢尼文的钥匙。[2]

---

[1] 耿世民：《耿世民新疆文史论集》，中央民族大学出版社2001年版，第30页。
[2]（苏）A·伯恩什答姆著，郝镇华译：《6—8世纪鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出版社1997年版，第22页。

雅德林采夫的推测是正确的，他所说的契丹象形文字，就是汉文。正是借助这两块碑的汉文铭文，使解读谜一样的“卢尼文”成为可能。人们知道碑铭属于突厥汗国，语言属于古突厥语，字母源于阿拉美文，铭文记述了突厥可汗或大臣的生平事迹和武功。从此，考古学家把一直困扰人们的这种文字定名为“突厥卢尼文”。

雅德林采夫发现了两块帮助破解突厥卢尼文的石碑，并没有粉碎芬兰人试图将这种困扰考古学界许多年的文字归入古芬兰人的努力。芬兰人一直认为，这一地区的文化与芬兰文化有着密切的关系。被称为“泛芬族主义之父”的阿斯毕林，就一直试图证明，西伯利亚与芬兰的文化在起源上是同一民族的产物，是芬兰人点燃了西伯利亚地区的文明之火。[1] 在雅德林采夫发现那两块石碑的第 2 年，也就是 1890 年，以海开勒（H.Heikel）为首的芬兰考古队匆忙钻进蒙古草原，“他们想在卢尼文中找到阿斯毕林（J.R.Asplin）已明确宣扬过的泛芬族主义理论的证据”。[2] 于是在鄂尔浑河流域做“地毯式寻觅”。考古队收获颇丰，特别是在喀拉巴拉哈逊古城遗址的皇家墓地发掘了一块用突厥卢尼文、粟特文和汉文三种文字刻写的石碑，这块石碑就是《九姓回鹘可汗碑》。

这块石碑显然遭受了破坏，突厥卢尼文部分已经面目全非，无法辨认识读。所幸碑的汉文部分保存较好，使历史学家终于有了拨开迷雾见太阳的机会。根据对汉文铭文的解读，人们知道了这块破碎的石碑，是记述漠北回纥（回鹘）汗国历代可汗的功德

[1]（苏）A·伯恩什答姆著，郝镇华译：《6—8 世纪鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出版社 1997 年版，第 19 页。
[2]（苏）A·伯恩什答姆著，郝镇华译：《6—8 世纪鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出版社 1997 年版，第 23 页。

碑，是维吾尔人的遗物。

之后，在1909年，芬兰考古学家蓝司铁（J.Ramstedt）又在色楞格河上游发现了《回纥英武威远毗伽可汗碑》(又称《磨延啜碑》)。1957年，蒙古考古学家道尔吉苏荣（C.Dorzsuren）在杭爱山脉西北铁尔痕河谷铁尔痕查干淖尔湖附近发现了《铁尔痕碑》（又称《磨延啜第二碑》)。

《九姓回鹘可汗碑》《回纥英武威远毗伽可汗碑》《铁尔痕碑》等碑铭，是古代维吾尔人自己记述民族历史的重要史料。当时维吾尔人通常使用突厥卢尼文、粟特文和汉文三种文字作为公文和史料的官方文字。这一方面说明当时的维吾尔人与突厥人、粟特人和中原汉族人在文化上的紧密关系；另一方面也说明当时维吾尔社会形态发生的变化和文化得到了迅猛发展，迫切需要一种更加有效的规范与传播手段。

文字的创制与使用，是文明自觉意识觉醒的表现，也是社会文化成熟，意识形态规范化的表现。文字作为一种符号，它所传达的信息是非常丰富和复杂的。

自从维吾尔人在漠北建立回纥（回鹘）汗国以来，维吾尔人开始摆脱部落酋长制，而转向政治集权制。尽管这种政治集权制还存在着不完备，还具有某种部落酋长制的遗痕，但正是存在这种不完备，集权者才更加需要统一政令，更加需要维护集权者的威信，更加需要一种规范文化的手段，更加需要记录民族历史的每一步进程。而文字在这些方面无疑会起到不可估量的作用。

文字的使用，首先被应用到对可汗的神性描写上。我们已经注意到，《九姓回鹘可汗碑》等碑铭，不仅仅是回纥（回鹘）汗国历代可汗的记功碑，它还传达了另一个重要的信息，那就是，历

代可汗是上天（腾格里）的代言者，是睿智与幸福的化身，他们的地位是神圣的，是不可怀疑与撼动的。

《九姓回鹘可汗碑》的名称，是经过考古学家和历史学家简化后的名称，原来的名称是《九姓回鹘爱登里罗汨没蜜施合毗伽可汗圣文神武碑》，意思是："天赐幸福神武智慧的九姓回鹘可汗碑。"[1]特别突出了可汗与上天（登里，即腾格里）的依从关系，特别强调了可汗神武智慧的品性，将天（登里）与智慧（毗伽）附着在了可汗的身上，与可汗融为一体。

《九姓回鹘可汗碑》立碑者颉于伽思和伊难主，一个是回纥汗国的外宰相，一个是内宰相，他们在回纥汗国的历史上都起过重要的作用。

颉于伽思，在回鹘第四可汗顿莫贺在位时（780—789年），主持回鹘军事，兼任内宰相。颉于伽思不仅善于打仗作战，而且处理国家事务也得心应手。公元780年的时候，当时回纥武义可汗顿莫贺的叔叔突董率粟特商人从唐朝长安经商回返漠北，途经振武，"已闻顿莫贺新立，多杀九姓胡人，惧不敢往"。[2]代州都督张光晟知道回纥汗国的政变，不想让这一拨商人把财富带回漠北，上书给朝廷说："今其国乱，兵方相加。而虏利则往，财则合，无财与利，一乱不振。不以此时乘之，复归人与币，是谓借贼兵资盗粮也。"[3]于是全然不念回纥汗国帮助唐王朝平定"安史之乱"的功绩，设计了一个宴席，"遂治突董及所领徒悉令伏宴，酒酣，光晟伏甲尽拘而杀之，死者千余人，唯留二胡归国复命"。[4]然后谎

[1] 程溯洛：《唐宋回鹘史论集》，人民出版社1993年版，第102页。
[2]《新唐书·回鹘传》，中华书局1975年版。
[3]《新唐书·回鹘传》，中华书局1975年版。
[4]《新唐书·张光晟传》，中华书局1975年版。

称“回纥挟大将，谋取振武，谨先诛之”。[1]

这是一个极其卑鄙的杀人越货行径，却谎称回纥人企图犯边。对于这种严重的外交事件，回纥汗国作出了温和的反应，派颉于伽思前去处理。颉于伽思首先怒斥护送突董灵柩的唐朝特使源休，认为这种背信弃义的做法于两国关系十分不利，然后取和解之道从中斡旋。在颉于伽思的斡旋下，回纥汗国武义可汗顿莫贺传谓源休说：“国人皆欲尔死，我独不然。突董等已亡，今又杀尔，犹以血濯血，徒益污。吾以水濯水，不亦善乎？”[2]这种以德报怨的大度，充分体现了颉于伽思的外交才能和武义可汗顿莫贺的政治涵养。

在《旧唐书》和《新唐书》中，颉于伽思都被描写成一个睿智而勇猛的统帅。他曾率领回鹘军队远征天山北路，驱赶吐蕃对丝绸之路的骚扰，为唐朝经营西域作出了突出贡献。他在回鹘汗国中的地位极为显赫。公元790年，当他率领回鹘军队在西域与吐蕃争夺丝绸之路的时候，回鹘国内发生了刺杀忠贞可汗的流血政变。次相率国人杀篡位者，立年方十六七岁的忠贞之子为可汗（唐朝册封奉承可汗）。当颉于伽思赶回汗国的时候，“可汗与次将相等皆俯伏自说废立之由，且请命曰：‘惟大相生死之。’”甚至年轻的可汗又拜泣曰：“儿愚幼无知，今幸得立，惟仰食于阿爹，可汗以子事之。颉干伽思以卑逊兴感，乃相持号哭，遂执臣子之礼焉。尽以所赠器币颁赐左右诸从行将士，己无所取。自是其国稍安。”[3]奉承可汗当政五年后去世，《新唐书·回鹘传》记载，“可

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局1975年版。
[2]《新唐书·回鹘传》，中华书局1975年版。
[3]《旧唐书·回纥传》，中华书局1995年版。

汗死，无子，国人立其相骨咄禄（即颉于伽思）为可汗”，[1]唐朝册封“怀信可汗”。可以想见颉于伽思的声望。

伊难主，在《旧唐书·回纥传》和《新唐书·回鹘传》中都写作伊难珠，当系一人，是回纥汗国的外宰相。他曾长期担任回纥汗国与唐王朝的“和亲使”，说明他精通汉语。他曾作为保义可汗的特使前往长安请求和亲，《旧唐书·回纥传》中记载：“（元和）八年四月，回鹘请和亲，使伊难珠还蕃，宴于三殿，赐以银器缯币。”[2]当时的唐宪宗以朝廷内部纷乱，婚姻费用浩繁为理由，没有答应和亲的要求，伊难主在这年（公元813年）返回漠北。

保义可汗在回纥汗国的历史上占据着很重要的地位。他是颉于伽思的后代，为阿跌氏，本不是回纥汗国王室药逻葛氏。当初颉于伽思从药逻葛氏家族继承可汗之位的时候，“不敢自名其族”，所以冒姓药逻葛氏。到了保义可汗的时候，阿跌氏已经完全掌握了回纥汗国，不用再躲躲闪闪了。所以在保义可汗继位的第二年，也就是唐元和四年（公元809年）的时候，保义可汗“遣使改回鹘，义取回旋轻捷如鹘也”。[3]

自此，“回鹘”取代“回纥”，成为中原对“维吾尔”新的标准译名。

这一件事在文化上的重要性一直以来并未受到特别的关注。多数史学家在述及此事的时候，也只是为了说清楚为什么“回纥”后来又称“回鹘”，“回纥汗国”又称“回鹘汗国”而已，把这件事情轻描淡写了。

---

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局1975年版。
[2]《旧唐书·回纥传》，中华书局1995年版。
[3]《旧唐书·回纥传》，中华书局1995年版。关于请改“回纥”为“回鹘”的时间，《新唐书·回鹘传》说在贞元四年（788年）。具体时间至今仍存争论。

说这件事值得特别的关注，是因为回纥汗国要求按照自己的意愿修订对“维吾尔”的汉译名称，这一行为干涉了中原以往对周边少数民族名称的汉译特权，这在中国历史上恐怕是空前绝后的大胆要求，而且也表明维吾尔对汉语文化的深切了解。明了“回纥”带有轻蔑之意，而代之以“回鹘”，“言捷鸷如鹘然”。

《辞源》在解释“纥”字时，说其意为“下等的丝”。以纥为词组的“纥干山”，也是下等山，此山在山西大同，据说终年积雪，鸟雀往往冻死。故人语曰：“纥干山头冻死雀，何不飞去生处乐。”[1]

以“he”为近音的字，在汉语里很多，独取意为“下等的丝”的“纥”字来充当“维吾尔”译名的标音符号，表现了翻译者对少数民族的蔑视和嘲讽。

这种情况在中国古代是一种普遍的现象。中原对周边少数民族的音译名称多存在这种情况。从大的方位称呼少数民族如东夷、西戎、北狄、南蛮概念便存不敬，具体到个体民族，则有如蠕蠕、犬戎、獦獠、貊等，便都与不雅或凶残的动物相比类。

“回纥”和“回鹘”，仅仅一字之差，其含义却有天壤之别。

这位精通汉语寓意的保义可汗，对同样精通汉语文化的宰相伊难主自然是颇为器重，三番五次地要伊难主作为特使前往长安。即便保义可汗去世后（公元 821 年），继位的崇德可汗同样赏识伊难主，又派他再到长安请婚，并成功地将太和公主接到漠北。

回纥（回鹘）汗国所立碑铭，具有很强的政治意图。回纥（回鹘）可汗希望树立自己在国家中绝对的政治地位，并将这种地位昭示后人和他族，以防止后来者和他族对可汗家族统治地位的

[1]《辞源》卷 3，商务印书馆 1979 年版，第 2400 页。

僭越。《磨延啜碑》中有一段是这样表述的：

在龙年（即752年）我在于都斤（山）中间，在Sunguz Basqan圣峰的西方度过了夏天。我令在那里建立了汗庭并令建立了围墙。我并令把我永久的诏谕和印记刻写在平滑的石头上，让人们把它们刻在重石上。由于上面有蓝天保佑（我），下面有褐色大地养育我，我建立了我的国家和法制。[1]

这就清楚地表明了立碑者祈望“永久”地将“诏谕”和“印记”刻写在石碑上。“诏谕”是政令，“印记”是族标。在当时的政治背景下，回纥汗国的可汗怀有这样的奢望，并急切地将这种奢望公示天下。

特别令人关注的是，碑铭大多使用的不止是一种文字，而是包括突厥文、粟特文和汉文。突厥文是突厥汗国使用的文字，在未建立回纥汗国之前，维吾尔一直受突厥汗国治辖，所以亦曾使用过突厥文。粟特文是粟特的摩尼教徒和商人带入回纥汗国的，因为这些人在回纥汗国的特殊地位，他们的文字也成为回纥汗国一种重要的书写工具。而汉文的使用，则无疑证明回纥汗国与中原王朝在政治与文化上的互动关系，已经在相当广泛的领域获得了成功，尤其在以下两个方面更加突出。

其一，可汗的记功碑使用汉文，无疑是回纥汗国希望向中原王朝传递这样的信息：中原唐王朝的政治势力在回纥汗国具有很强的统辖威力，唐王朝的皇帝被奉为天子，而回纥汗国的可汗也

[1] 耿世民译文，见《维吾尔族古典文学大系：上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社1995年版。

是知书达理、充满睿智、富有统治力、能够创造神奇神话并取得无数辉煌成就的英明君主。牟羽可汗甚至下令将回纥汗国两次帮助唐王朝平定“安史之乱”的功绩用汉文刻碑石，立于国门前，目的就是为了“唐使来，当使知我前后功”。[1]

其二，由于与中原王朝的密切关系，不论是政治的需要，还是经济以及文化的需要，汉语和汉文的使用频率都很高，汉语和汉文的重要性具有多重意义。因此回纥汗国不仅拥有许多精通汉语和汉文的人才，而且对汉文简练而深刻的构词特性具有深刻的认识和把握。从保存下来的汉文碑铭来看，不仅语句工整、措辞精妙、语意清晰，而且对历史事件的表述言简意赅，生动而丰富。我们现在还不能确知在这些碑铭中的汉文部分是维吾尔人自己撰写还是邀请中原文人译写，但这并不重要。重要的是，汉文的这些特殊的表达优势，正是简短的碑铭最合适的文体。兹录一节以证：

洎大唐玄宗帝蒙尘，史思明之子朝义（下阙）使，币重言甘，乞师并力，欲灭唐社。可汗忿彼孤恩，窃弄神器，亲逞骁雄，与王师犄角，合势前驱，克复京洛。皇帝与回纥约，长为兄弟之邦，永为舅甥之国。[2]

短短数语，将史思明的儿子史朝义派特使到回纥汗国，以重金和甜言蜜语游说牟羽可汗一起反唐，以及牟羽可汗愤然拒绝，亲自统兵与唐朝军队合力剿灭史朝义叛军，并与唐王朝订立永为友好邻邦的历史事件，清晰而明确地作了表述。

[1]《新唐书·回鹘传》，中华书局 1995 年版。
[2]《九姓回鹘可汗碑》汉文部分。

漠北时期维吾尔人的政治与文化，与原突厥汗国、中原唐王朝保持着密切的关系，突厥文和汉文很自然成为回纥（回鹘）汗国所利用的工具。但这两种文字只是被借用，并没有被回纥（回鹘）汗国最后确定为创制民族文字的基础。而粟特文的待遇就不同了。当时粟特摩尼教士阶层和粟特商人构成的强大政治经济势力，控制和左右着回纥（回鹘）汗国的政治与经济生活，因此，粟特文顺理成章地逐渐显现出在回纥（回鹘）汗国文化上的重要性，并最终利用粟特字母拼写回纥（回鹘）语，形成了后来称为“回鹘文”的民族文字。

意识到文字的重要性，并积极开始创制民族文字，并不等于可以满足民族生存的需要，也不等于可以满足民族文化发展的欲求。民族文化是一个复杂的范畴，是民族对生存与发展的感性认识与理性认识的复合。而在这其中，理性认识又占据着更加重要的地位。把民族的历史和可汗的意志用碑铭的形式镌刻在坚固的石碑上，说明回纥（回鹘）汗国在理性思考民族文化演变与发展的关键问题上，开始了自己的探索。

漠北文化改良的挫折

以“回鹘”之名取代“回纥”，虽然“义取回旋轻捷如鹘也”，但回鹘汗国自在翱翔的时间却没有能够持续很久。公元840年，回鹘汗国发生了毁灭性的灾难，在漠北经营了96年之后，回鹘汗国轰然倒塌，并被迫举族西迁。

要知道，从公元8世纪中叶到9世纪中叶这近100年的时间

里，漠北回纥（回鹘）汗国的逐渐强大，一直被历史学家所津津乐道。法国的突厥学专家勒内·格鲁塞在他的名著《草原帝国》中这样说道：因为回纥汗国牟羽可汗引入了摩尼教，并将摩尼教奉为国教，摩尼教士很快在回纥汗国内产生了相当大的影响，并为回纥汗国出谋划策。"在后继的可汗们的统治下，回纥汗国在中亚保持着统治势力。阿尔普·骨咄禄汉名骨咄禄（公元780—789年），请求并获许与唐代公主结婚。唐朝不可能拒绝这些与之结盟可存，与之结仇必亡的突厥人的要求，唐朝廷与它在平等的条件下谈判——这在中国和蛮族关系上是新鲜事。"[1]

强大的唐王朝因为"安史之乱"而日渐式微，而曾经帮助唐朝平定"安史之乱"的回纥汗国开始威风八面，并要求与唐王朝平起平坐。然而，就是这样一个帝国，却无力抵挡原臣属于自己的黠戛斯人的入侵。

究竟是什么原因使回纥汗国变得不堪一击了呢？

日本的安部健夫说："东回纥汗国（即回鹘汗国——作者注）的崩溃，概括地说，首先是天灾！以其为前奏，其次是内乱的流血达到了高潮，其结果是惨不忍睹的外患！最后以骚乱而告终。"[2]他将天灾列在首位。在安部健夫看来，因为天灾而使东回纥汗国"流亡遍于沙漠，尸骨被于草莽"。国力不济，自然"祸不单行"。以后不断发生的内乱，以及外患，都是"人穷志短"的结果。

虽然回鹘汗国在最后的几年里不断发生各种自然灾害，但是在杨圣敏看来，这些自然灾害不一定是造成回鹘汗国崩溃的首要原因。他分析说：因为"统领回纥已达200年之久的药逻葛氏族

[1]（法）勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆1998年版，第162页。
[2]（日）安部健夫著，宋肃瀛、刘美崧、徐伯夫译：《西回鹘国史的研究》，新疆人民出版社1986年版，第169页。

的失势，给更多的旁姓贵族以觊觎汗位的机会。他们纷纷拥兵自雄，又各自勾引外援”。公元832年以后，“汗位的争夺更为激烈，统治阶层完全分裂为两派。从这一年到汗国灭亡，8年中更换了3位可汗，而且3个人都是在内讧中被杀或自杀。汗国的内讧使黠戛斯看到了取胜的希望。他们厉兵秣马，等待着南下的时机。”[1]

与杨圣敏先生取同一种看法的田卫疆先生也说：“关于公元9世纪漠北回鹘汗国的溃败原因，依众史籍里记载以及后人的研究结果显示，汗国的回鹘诸部（阿跌家族、葛萨家族、仆固家族）势力的增长以及回鹘内部王族药逻葛家族权势地位的削弱，使王权威望下跌，离心倾向增加，导致诸雄割据，内讧迭起，汗国势力减弱。最终发展到在强邻威胁的情况下其内部旁姓贵族欲达到篡权的政治目的，不惜与外强勾结分裂汗国应是最主要的原因。”[2]

很显然，不论是天灾被作为“首先”的原因，还是内讧是“最主要的”原因，大家都提到回鹘汗国的溃败或覆灭，与回鹘汗国政权的“内讧”并假外族之手有很直接的关系。说明政治的动荡，是促使或加快回鹘汗国崩溃与覆灭的重要原因。

但是，勒内·格鲁塞却从另一个角度对回鹘汗国的灭亡，提出了自己的看法，颇令人回味。在《草原帝国》中他曾这样分析说：“然而，在取得文明的过程中，回鹘人可能衰弱了。公元840年，一些仍处于更加原始状态的突厥人，即叶尼塞河上游（米努辛斯克和库苏泊之间）的黠戛斯人，占领了回鹘都城哈喇巴喇哈森（逊），杀回鹘可汗，推翻了回鹘帝国。”[3]在这里，“回鹘人可能衰弱了”被放在了突出的位置上加以强调，而“回鹘人可能衰弱

[1] 杨圣敏：《回纥史》，吉林教育出版社1991年版，第209页。
[2] 田卫疆：《高昌回鹘史稿》，新疆人民出版社2006年版，第32页。
[3]（法）勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆1998年版，第166页。

了”却是“在取得文明的过程中”产生的结果。

为什么“在取得文明的过程中，回鹘人可能衰弱了”，并导致回鹘汗国最后无力抵抗外族的入侵呢？

在前面《鄂尔浑河畔的黎明》中曾经指出，相对稳定的中原文化，以其祥和的伦理美质，早为维吾尔人所注意。只是在长期的游牧状态下，以人为本的中原文化未能引起维吾尔人的特殊重视。游牧文化总的特征是敬天、敬地、敬自然万物，而唯独不敬人。人在游牧文化中是渺小的、无力的、被动的。各种不以人的意志为转移的自然力量，迫使游牧民族无奈地面对沧桑，总是被动地承受每一次自然力量强加于他们头上的重大打击。因此，敬畏自然，敬畏支配自然的神灵，成为维吾尔人牢不可破的精神意念。而中原文化试图建立的是一种以礼为规范，以仁为目的的人伦结构文化，这与最初游牧的维吾尔文化的以神谕为规范，以敬神而求生存的天伦结构反差很大。

虽然漠北时期的维吾尔人通过建立国家政权的实践，体会到了文化改革的必要性。特别是与中原唐王朝保持的密切关系，使维吾尔人得以直接和频繁地接触到汉族文化的博大精深。尤其是中原地区稳定的生活和严谨规范的社会制度，虽与漠北草原漂泊的生活和自由无序的社会制度存在着巨大的反差，这种反差在文化心理上表现出两种不同文化取向的冲突，并由此产生了极端的对立情绪；但谋求回纥汗国稳定发展的可汗们，仍然坚持文化的改良方向。这样，在回纥汗国就出现了两种对立的情绪。

一种情绪认为，依托唐王朝和参照粟特文化的民族文化改良，不仅可以极大地提升回纥汗国的国家竞争力，在与唐王朝进行的国家交往当中，不至于总是被蔑视为“蛮荒、野蛮之民”；同时在

对周边其他诸如吐蕃、黠戛斯、契丹等民族的交往中，能够占据一个具有骄傲资本的上风。毫无疑问，稳定的生活方式和严谨规范的社会制度造就了中原舒适的生活和安定的社会环境，这种在当时颇有生机的现实是任何民族都渴望的。

而另一种与此对立的情绪则认为，游牧民族喜欢生活于蓝天之下，广袤无垠的大草原可以给人神清气爽的快乐。他们对农耕地区稳定的政治结构和文化体系并不感兴趣，而是喜欢游动，喜欢漂泊，喜欢攻伐，喜欢在激动中寻找新的灵感。他们对农耕民族那种墨守成规、温文尔雅的文化是鄙视的，认为他们太过死板，缺少激情，不能使人的天性得到充分的施展，不能使人的不安分得到充分的宣泄。

所以，从牟羽可汗将摩尼教引入回纥汗国开始，这样的文化对立情绪就一直不停地进行着激烈的交锋。但是，因为后继的可汗们依然坚持着由牟羽可汗开启的文化改良，回纥汗国终于在文化上发生了翻天覆地的变化。所谓“熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国”，表明了回纥汗国的社会形态已经从游牧的状态转向定居的农耕状态。因为所谓的“蔬饭之乡”，鲜明地表明农业获得了很大程度的开发，并且起码在统治阶级层面上，定居的态势已经十分明朗。而“劝善之国”则表明，回纥汗国的文明素养已经使国家区别于以前的游牧帝国，不再以“宰杀邦家”为荣。

尽管这样的文化改良大动作，在一定程度上可能削弱了回纥（回鹘）汗国的军事优势，俄国著名突厥研究专家威廉·巴托尔德引述阿拉伯史学家察希兹的话说：“在皈依摩尼教以前，托古斯古斯（即回鹘）是个勇敢善战的民族，虽然人数不多，但在和葛逻

禄作战中常常取得了胜利。自从皈依了摩尼教以后托古斯古斯便开始遭到了失败。”[1]但巴托尔德认为这并不是后来回鹘人落魄漠北的全部原因。他说“察希兹所谓的突厥人由于接受了摩尼教而丧失了早先的武勇特性的说法是夸张的”。他认为回鹘信仰摩尼教具有更大的政治目的，“游牧的回鹘之接受摩尼教成为威胁中国的一个新的借口”。[2]确实，从牟羽可汗开始，就不断地向唐王朝要求在唐朝境内建立摩尼寺庙，而且在长安、洛阳、大同、荆州、扬州、泉州等地建立起来了。这些具有定居文化特质的寺庙，成为回纥（回鹘）汗国与唐朝的一个政治外交筹码。

但在我看来，除了巴托尔德认为的政治外交筹码之外，还有文化上的深层考虑。因为深入唐朝内地的摩尼寺庙的周围，可以集聚一批回纥（回鹘）的各色人物，如神职人员、政治外交人员以及商人。他们可以将唐朝的定居生活模式和定居文化引入到回纥（回鹘）汗国中，对回纥（回鹘）汗国的社会变化提供积极有效的帮助。

但是，对于回纥汗国来说，脱离游牧状态而进入农耕状态，仅仅在文化上进行适应性改良，显然是不够的。漠北贫瘠而广袤的土地，并不适合大的集团性驻扎。为了维持自足的状态，游牧民必须保持分散。所以，即便是城市的建设，规模一般也不能随心所欲地膨胀。就像回纥汗国的都城喀喇巴喇哈逊，虽然极力在形制上模仿唐代的长安，但却无法像长安那样建成可以容纳百万居民的大都市。

---

[1]（苏）威廉·巴托尔德著，罗致平译：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 54 页。
[2]（苏）威廉·巴托尔德著，罗致平译：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 54 页。

定居的文化总是具有特别的魅力，即便是反对定居的一些贵族，对能够提供奢华生活方式的城市文明，也是保持着一种若即若离的复杂心理。在回纥汗国，具有封地的贵族，对于封建性质的政治体制，并没有多少反感，相反，因为通过封建制度而获取一份草原牧场资源，是他们追随回纥汗国，并帮助回纥汗国的直接动力。没有这个动力，或这个动力被减缓，无疑会使他们极为不痛快。

然而，因为城市文明和摩尼教典多少消融了回纥汗国可汗们的进取心态，使他们满足于眼前的富足生活和精神敬畏，而不再像以前那样，扬鞭策马，四处攻伐，这种情形使得贵族阶层希望乱中渔利的欲望无法获得满足。因此，对于已经因文化的变革而变得越来越柔弱的可汗们，就生出了许多的不满意。

更加让这些贵族难以心平的是，那些没有任何武功，只是凭借着摩尼教在回纥汗国的地位而趾高气扬的粟特人，不断取代他们的位置而成为回纥汗国的重要政治势力，而且在经常性的国家与唐朝的经济贸易中获益，就更刺伤了他们的自尊。

很显然，回纥汗国的可汗们未能完全说服所有的贵族，特别是那些拥兵自重的权贵。这些贵族不仅依托萨满在民众中固有的威望，不断向摩尼教发起抵抗，而且甚至亲自动手，或扶持汗室成员进行政变，或亲自谋划反叛阴谋，把回纥汗国推到一个充满政治风险的旋涡之中。

正像杨圣敏先生论述的那样，公元 832 年以后，汗位的争夺更为激烈，统治阶层完全分裂为两派。从这一年到汗国灭亡，8 年中更换了 3 位可汗，而且 3 个人都是在内讧中被杀或自杀。特别是公元 839 年，回纥汗国的宰相掘罗勿亲自出马，因为担心势单

力薄，他尝试向漠南的沙陀借来骑兵北上支援。结果彰信可汗被逼自杀。掘罗勿的假借外族之手的做法无疑给其他的阴谋者树立了榜样。

公元 840 年，驻于回纥汗国都城北方的将军句录莫贺便招引黠戛斯，合骑十万精兵南下攻略喀喇巴喇哈逊，“杀可汗，诛掘罗勿，焚其牙，诸部溃”。[1]

于是，四分五裂的回纥汗国的人民，追随着不同的领袖，分成四个支系，一支向南进入唐朝境内寻求保护，但因受到唐朝的攻击而“窜于山林”，不知所踪。另外三支向西大规模迁徙寻求新生。这三支向西迁徙的部族，在河西走廊留下一支，以甘州回鹘汗国载入史册；在天山东部吐鲁番盆地留下一支，以高昌回鹘王国壮大辉煌；一支继续西迁，在巴拉沙衮和喀什噶尔等地落脚，以喀喇汗王朝享誉中亚。

西迁后维吾尔面临的险峻形势

失去漠北的霸主地位，维吾尔人被迫西迁。在前途渺茫、路途艰险的民族大迁徙中，回眸凝望已沦为他手的故国家园，心中充满羞辱与懊悔。百年基业毁于一旦，民族又到了生死存亡的关头。

中亚河中地区，在古代为伊朗语族的雅利安人所居住。尽管自公元 6 世纪以后，突厥语民族不断进入，但居民的大多数仍然是属于伊朗语族。而西突厥和唐朝以及后来的阿拉伯对其地的

[1]《新唐书 · 回鹘传》，中华书局 1995 年版。

统治也只是一种宗主权，并没有改变当地的民族、语言、宗教、习惯等状况。[1]

阿拉伯帝国从未放弃在中亚推行阿拉伯伊斯兰文化。从公元7世纪后半期开始，阿拉伯帝国在中亚强行推进殖民统治，在灭亡了波斯的萨珊王朝后，虽然暂时获得了在中亚的发言权，但由于没能彻底征服西突厥，所以还不能说已经完全控制了中亚。也正是因为存在着独立于阿拉伯世界之外的突厥人的军事政权，那些不得已暂时屈服于阿拉伯的国家，一直抱有驱逐侵略者的希望。

当时为了征服中亚的人民，阿拉伯著名的将领屈底波，率领大军在中亚东征西讨，以武力迫使当地的人们服从阿拉伯的统治，放弃原来的信仰，改信伊斯兰教。他摧毁当地的祆教和佛教寺庙，在其废墟上建立清真寺。他甚至派阿拉伯士兵住到老百姓的家里，以监视他们是否真的信教和礼拜。各地居民在阿拉伯人这种严厉控制下，民族尊严受到了极大的伤害，纷纷要求突厥人给他们以援助。公元714年，阿拉伯倭马亚王朝哈里发瓦里德谢世，苏莱曼登位。屈底波受宫廷党争牵连，感到自己的前途凶多吉少，就号召部下背叛苏莱曼发动兵变。他的部下不打算跟他干，把他杀了。屈底波的死标志着阿拉伯在中亚强力统治的结束，中亚各地都想乘机驱逐和消灭阿拉伯人。[2]

中亚的起义是在突厥人的支持下进行的。西突厥的余势突骑施部首领苏禄公元714年自立可汗后，由于善抚部下，从者众至20万，于是称雄西域。突厥军队开始向阿拉伯人发出挑衅。在其后的20多年时间里，突厥军队在河中地区巧妙灵活地与阿拉伯军

[1] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社1986年版，第349页。
[2] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社1986年版，第254—264页。

队周旋，以其特有的勇敢和善战，重创阿拉伯军队。从此以后，阿拉伯人发现，因为突厥人的介入，在中亚自己成了被动的防守一方，并有被从阿姆河外的所有地区驱逐出去的危险。[1] 只是由于突厥部族间不团结的老毛病在取得胜利之后复发，阿拉伯才避免了被突厥人逐出中亚的狼狈。

公元 738 年，战功卓著的突骑施苏禄可汗被族人谋杀，突骑施黄、黑两姓各立可汗，互相攻伐，元气大伤，终因内耗而分崩离析，西突厥作为独立的政治力量从中亚的历史上彻底消失了。西突厥灭亡后，部族散乱，无奈地在中亚各地寻求安身立命之地。由于丧失了国家的政权保护，流离失所的突厥各部族人民，或隐居山林，或远徙他方，或典身为奴，处境悲惨。但勇猛善战的突厥人却给阿拉伯人留下了难忘的印象。

西突厥的崩溃并没有预示阿拉伯帝国麻烦的结束，相反，由于中亚在突厥人的帮助下受到了鼓舞，促成了波斯人鼓动阿拉伯帝国的反对派发动政变，推翻了穷兵黩武的倭马亚王朝（公元 661—749 年），建立了亲波斯的阿拔斯王朝（公元 749—1258 年）。

阿拔斯王朝推翻倭马亚王朝，波斯人充当了主力军。他们冲锋陷阵，南征北战，直捣大马士革，为阿拔斯王朝奠定了基础。所以，阿拔斯王朝的建立，首先是波斯人的功劳。为了摆脱倭马亚王朝的影响，阿拔斯王朝决定迁都。选择新都时首先考虑距波斯较近的地方，于是决定在伊拉克的北部建立新都巴格达城，将阿拉伯帝国的政治中心由倭马亚王朝的叙利亚大马士革转移到这里。

阿拔斯王朝建立以后，波斯人受到了重用。波斯人建议设置

[1] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社 1986 年版，第 258 页。

大臣（首相）职位，以规范宫廷政治。波斯人解释说，大臣是国王及其子民的中介，要既能满足国王的要求，又能适应民众的需要。波斯人曾长期担任阿拔斯王朝的大臣职务，事无巨细，都能代表哈里发去办理。他们利用娴熟的政治技巧左右了阿拔斯王朝前期的政治，并在阿拉伯世界积极扩张波斯文化。[1]

波斯人的专权，终于激怒了阿拔斯王朝的哈里发们，他们不能容忍波斯人图谋不轨，不能坐视阿拉伯的政权被玩弄于波斯人的股掌之中，于是与波斯人展开了恢复王权的政治角逐。

为了控制波斯人，阿拔斯王朝第 8 代哈里发穆阿台绥姆（公元 833—842 年在位）想到了突厥人。他意识到在与波斯人的争权夺势的较量中，波斯人常占优势。阿拉伯人部落众多，党派林立，难驾驭，难控制，难以承担解救王朝危机的重任。他觉得突厥人比较可靠。他们当时散落中亚，地位较低，多为波斯人和阿拉伯人的奴隶。穆阿台绥姆的母亲就是突厥奴隶，一半的突厥血统使他很自然地亲近突厥人。于是他派人从中亚购买、招募了大批突厥人，给予优厚的待遇，作为御林军，承担保护王朝的使命。他们服装华丽，常驻宫廷，处处显得与别的军队不同，引起阿拉伯籍和波斯籍的军人强烈不满，经常与突厥军人发生冲突。穆阿台绥姆为了突厥军的安全，甚至在北方萨马腊建立新都，将突厥军调往那里，把政治中心也转移到那里。由于受到重用，突厥人开始排挤和打击波斯人，并逐渐控制了局势。[2]

波斯人在阿拉伯帝国的地位一落千丈，阿拉伯帝国的政权

[1]（埃及）艾哈迈德・爱敏著，纳忠译：《阿拉伯—伊斯兰文化史》第 2 册，商务印书馆 1990 年版，第 152 页。
[2]（埃及）艾哈迈德・爱敏著，纳忠译：《阿拉伯—伊斯兰文化史》第 2 册，商务印书馆 1990 年版，第 157 页。

似乎重新回到了哈里发手中。突厥将军居功自傲，开始不断向哈里发提出分封更多土地的要求，并把手伸向阿拔斯王朝的政治权柄。大约从公元833年波斯人交出对阿拔斯王朝的政治主宰权开始，突厥人开始逐步掌握阿拔斯王朝的政治权力和军事权力。突厥将军凌驾于哈里发之上，任意废黜哈里发，或杀或留，随心所欲，毫无顾忌，阿拔斯哈里发实际上变成了突厥人的奴隶。公元847年，第9代哈里发瓦西格（公元842—847年在位）看到突厥将军日益膨胀的野心而束手无策，终于抑郁而亡。公元861年，力图夺回失去的权力，重整江山的第10代哈里发穆台瓦基里（公元847—861年在位）被突厥人刺杀。公元862年，继位的穆台瓦基里的儿子第11代哈里发孟台绥尔（公元661—662年在位），试图笼络波斯人和阿拉伯人以削弱突厥人的势力，结果继位仅6个月便被突厥人毒死。突厥人又立木斯台因为第12代哈里发（公元862—866年在位）。木斯台因不甘心作傀儡，从新都萨马腊逃往巴格达，途中被突厥军抓住，逼其退位后放逐到麦地那城。但被杀于途中。他的堂弟木耳台兹（公元866—869年在位）继任第13代哈里发，由于未能满足突厥将军要求封地和索求军饷的要求，被囚禁折磨至死。[1]短短20多年的时间，突厥将军接连逼杀5位哈里发，可以想见他们在阿拉伯帝国中的特殊地位。

波斯人在被阿拔斯王朝雇佣的突厥将军削弱了在阿拉伯帝国的政治地位之后，开始注重对本土的治理，并把政治注意力放在了中亚。波斯人在中亚先后建立了塔希尔王朝（公元820—872年）、萨法尔王朝（公元867—904年）和萨曼王朝（公元874—999年），波斯人重新成了中亚的统治者。尽管名义上还对阿拔斯

[1] 纳忠：《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆1997年版，第595页。

王朝称臣，实际上已独立自主了。

波斯人对于被突厥人逐出阿拔斯王朝的政治势力范围的耻辱记忆犹新，他们在自己的势力范围内要给突厥人一点惩罚和教训。当时在中亚的突厥人地位低微，被作为奴隶随便买卖。萨曼王朝购买大量突厥奴隶到宫廷服务，这些人被称为“土兰人”。突厥奴隶头一年是当马伕，只能徒步服役。在惩罚的威胁下，甚至也不敢秘密地骑马。在这期间，他们穿的是粗布制的衣服。1 年后，可以得到一匹马跟在主人的鞍前马后充当侍卫，虽然可以骑马，但必须是没有鞍子的“滑马”。5 年后，可以乘骑鞍马，佩带武器。6 年后，才得穿着比较华丽的服装，如饰银的铜盔和丝织服饰。7 年后，可以使用 3 名奴隶。勇敢善战者，可以得到提升，升为骑兵队长或更高的职位。但是突厥奴隶必须年过 25 岁，又有才干，立过战功，富有经验，才能升为官员，极少数人破格擢升为地区长官或军队将领。[1] 总之，突厥人被波斯人作为奴役和宰割的对象。

萨曼王朝的主人对于重温古代波斯萨珊王朝的旧梦感到欣慰，为了巩固自己的统治地位，萨曼王朝开始在文化上征服散布四周的突厥人，要求突厥人信仰伊斯兰教，并接受波斯文化。波斯人在中亚开始实行波斯化。他们恢复波斯文的地位，在文学创作中广泛使用波斯语，而阿拉伯语只作为与阿拔斯王朝的官方联系语言和科学表述语言。由于文学语言的波斯化，使得波斯语实际上成了主导人们精神生活的语言系统。王朝的诗人和一般的知识分子，渐渐地不愿意再使用阿拉伯文，恢复了自己祖先的语文——波斯文。到了公元 10 世纪，波斯文逐渐地变成了伊斯兰世界东部

[1] 纳忠：《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆 1997 年版，第 608 页。

的文学语言。[1]

但是，波斯人试图同化突厥人的愿望被喀喇汗王朝（公元840—1212年）所破灭。西迁的一支维吾尔人进入中亚，并控制了当地的葛禄逻汗国，在葛禄逻汗国的基础上，建立起了喀喇汗王朝。从此开始了自西突厥汗国后突厥人重新统治中亚的历史，也揭开了中亚突厥化的序幕。

喀喇汗王朝没有忘记突厥人与波斯人之间的世代争斗。喀喇汗王朝在保持与阿拉伯帝国和中原王朝紧密关系的同时，向波斯萨曼王朝发动强烈攻势。因此在七河流域获得稳固后，便开始向萨曼王朝施加压力，不断向河中地区进逼。

当时的萨曼王朝可谓内外交困。由于不断依靠突厥奴隶御林军作保护，突厥奴隶的地位也不断得到提升。一位名叫阿尔普特勤的突厥奴隶成了御林军统帅，并被任命为呼罗珊总督。但新的王位继承者曼苏尔一世（公元961—976年在位）上台后把阿尔普特勤免了职。他逃到阿富汗地区的伽色尼城避难，并在那里建立了另一个突厥人政权伽色尼王朝，这是突厥人在波斯境内建立的第一个国家，它的存在大大削弱了萨曼王朝的力量。在这种情况下，当喀喇汗王朝的军队于公元992年向萨曼王朝的首都布哈拉进攻的时候，萨曼王朝已经没有力量阻挡他们的脚步了。萨曼王朝甚至不得不向伽色尼王朝求救，这无异于引狼入室，而伽色尼王朝军队则乘机进驻了呼罗珊。"于是，伊朗人的萨曼国缩小到只有河中地区，它的两侧都是突厥人，一边是阿富汗和呼罗珊的主人、伽色尼王朝的突厥人，一边是仍统治着楚河草原、伊犁河流域和喀什噶尔的哈拉汗朝突厥人。现在唯一的问题是在这两支突

[1] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社1986年版，第338页。

厥人中，由谁将给予萨曼王朝最后一击。”[1]

最后的打击来临了。喀喇汗王朝的阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔率军进入河中地区，于公元999年10月23日未遭抵抗地开进了萨曼王朝的首都布哈拉。纳斯尔接管了萨曼王朝的国库，囚禁了末代国王阿布都·马利克及王族的其他成员，吞并了河中地区。萨曼王朝灭亡后，波斯人在中亚的统治再未恢复过，喀喇汗王朝永远终结了土著雅利安人统治中亚的历史。

从此，喀喇汗王朝率领其他突厥部族大批进入河中和阿姆河流域。维吾尔人有着相当高的文化，在政治、经济、文化方面同其他突厥部族相比处于明显的优胜地位，对突厥语各民族的社会进步发生了积极影响，加速了他们向定居农业的过渡，并加速了中亚地区波斯语各民族的突厥化，更确切地说，应是维吾尔化。[2]

尽管在与波斯人和阿拉伯人争夺中亚的控制权上，突厥族人具有一定程度的联合，但因为分属不同的民族，具有不同的文化背景和政治图谋，彼此之间的联合关系极为脆弱。所以，当喀喇汗王朝逐渐强大起来，并表现出一种咄咄逼人的态势时，便面临着来自突厥族人另外两个政权——伽色尼王朝和塞尔柱王朝的威胁和挑战。

一直觊觎喀喇汗王朝辽阔疆域的伽色尼王朝，也幻想从阿富汗的崇山峻岭中腾挪到富饶的河中地区。当喀喇汗王朝彻底了断了与波斯萨曼王朝的多年积怨，将中亚的控制权从萨曼王朝手中抢夺过来的时候，伽色尼王朝便以协助喀喇汗王朝为名，趁火打劫控制了阿姆河以南的呼罗珊地区。伽色尼王朝的苏丹麻赫默德

---

[1]（法）勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆1998年版，第189页。
[2] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社1986年版，第68页。

为了增加以后同喀喇汗王朝打交道的筹码，在控制了呼罗姗后立即向阿拉伯阿拔斯帝国表示亲善，请求哈里发册封。巴格达的哈里发承认了麻赫默德的政权，册封他为“国家的右手和教团的信赖者”，这大大加强了麻赫默德的地位。相反，喀喇汗王朝则根本没有把阿拉伯帝国放在眼里，不肯向阿拉伯帝国的哈里发发出效忠的信息。所以，虽然波斯的萨曼王朝被喀喇汗王朝灭亡了，阿姆河北岸的萨曼王朝的首都布哈拉成了喀喇汗王朝的行营，但在其背后，则隐藏着虎视眈眈的伽色尼王朝的不轨图谋和阿拉伯帝国的强烈不满。

由于在中亚迅速获得了军事上的胜利，喀喇汗王朝控制的疆域有了很大规模的扩展，通过战争获得的战利品也日益丰厚，这样的结果，让王室成员看到了谋取利益的机会。几乎在取得对萨曼王朝的胜利那一刻开始，喀喇汗王朝内部的权力之争便露出了苗头，而且愈演愈烈。

1025 年，利用喀喇汗王朝的内部争斗，伽色尼王朝的苏丹麻赫默德应喀喇汗王朝玉素甫·卡迪尔汗的邀请，出兵渡过阿姆河，进入河中地区，以帮助镇压阿里特勤的反叛。麻赫默德为了向玉素甫·卡迪尔汗炫耀国威，在与玉素甫·卡迪尔汗会面时，极力铺张。他将宴会厅布置得尽可能的豪华气派，大厅用鲜花、名果、宝石、绣金织品、水晶玻璃、最好的镜子和各种各样稀贵物品装饰得富丽堂皇，使得喀喇汗王朝的玉素甫·卡迪尔汗窘迫不堪。[1]

虽然玉素甫·卡迪尔汗已经预感到来自伽色尼王朝的威胁，但由于国内政治争斗纷争不已，为了保住自己的地位，暂时也顾不了那么多。但这种引狼入室的后果是可以预料得到的。果然，

[1] 魏良弢:《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社 1986 年版，第 96 页。

麻赫默德并不是真心地帮助喀喇汗王朝，他并不想为喀喇汗王朝彻底消灭阿里特勤，有阿里特勤这样一支反叛的力量存在，喀喇汗王朝就不会腾出全部的精力来加强对中亚的继续扩张。同样，有阿里特勤这样的反叛力量存在，伽色尼王朝就随时可以在自己认为合适的时机，随心所欲地打两张牌，既利用喀喇汗王朝的内部纷争而削弱喀喇汗王朝的力量，又可以根据需要支持一方打击另外一方，从而为自己进入河中地区消除障碍，铺平道路。

这是一种一箭双雕的政治伎俩。所以，在帮助喀喇汗王朝打败了阿里特勤后，麻赫默德并没有乘胜追击一举消灭阿里特勤，而是撤出了河中地区，给阿里特勤留了条活路。但由于他对喀喇汗王朝的功劳，阿姆河以北的一部分地区则已经成了伽色尼王朝的势力范围，并实际上也掌握了对河中地区的发言权。喀喇汗王朝为此付出的代价是太大了。

自恃对喀喇汗王朝有功的麻赫默德已经不把喀喇汗王朝看在眼里，开始盛气凌人地处理与喀喇汗王朝的关系。当时玉素甫·卡迪尔汗的次子穆罕默德特勤代替失败逃亡的阿里特勤成为河中地区名誉上的统治者，但他却无法根除阿里特勤在这一地区的巨大影响力。他依然需要获得伽色尼王朝的支持。为了表示亲善，也为了说服麻赫默德能够帮助他彻底战胜阿里特勤，穆罕默德特勤希望尽快到伽色尼迎娶公主，这是两国曾经商量好的政治联姻。但麻赫默德毫不犹豫地拒绝了穆罕默德特勤，禁止他到伽色尼，让穆罕默德特勤——实际上是让喀喇汗王朝颜面扫地，蒙受了巨大耻辱。[1]

同时，为了阻隔喀喇汗王朝与阿拉伯阿拔斯王朝的联系以获

[1] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社 1986 年版，第 97 页。

得伊斯兰世界的支持，伽色尼王朝请求阿拔斯王朝在与喀喇汗王朝打交道时，必须通过伽色尼王朝。这实际上是剥夺了喀喇汗王朝与阿拔斯王朝直接的外交关系。很显然，伽色尼王朝在采取一种孤立喀喇汗王朝的政策，希望喀喇汗王朝在一种窒息的政治环境中，不得不向伽色尼王朝俯首称臣，最终主动退出在河中直至在中亚的政治角逐。

虽然在喀喇汗王朝看来，伽色尼王朝不过是一个靠掠夺印度而发财的暴发户，但由于自己王朝内部的政治腐败，不得不求助于伽色尼王朝，也就只好仰人鼻息，忍气吞声了。

但是，尽管伽色尼王朝的如意算盘打得很好，而世界的变化太快，还没有等伽色尼王朝的政治阴谋得以实现的时候，一支由突厥土库曼人建立的塞尔柱王朝已经成熟起来。最初，塞尔柱王朝利用阿里特勤受到伽色尼王朝攻伐而生的仇恨，帮助阿里特勤在河中重新获得统治权。后来，塞尔柱王朝的野心包藏不住了，便与阿里特勤反目成仇，扶持阿里特勤的反对派，乘机大兵压境，逐渐蚕食河中地区，并将伽色尼王朝的势力从河中以及呼罗姗地区驱逐出去。伽色尼王朝的辉煌时期结束了，塞尔柱王朝遂成为在中亚与喀喇汗王朝叫板的重要力量。

塞尔柱王朝是比伽色尼王朝野心更大的帝国，他们对于比自己文化优越的喀喇汗王朝也是存有担忧，把喀喇汗王朝视为自己扩张的最重要的阻力和障碍。他们希望喀喇汗王朝收缩领土范围，把更大的活动空间留给塞尔柱王朝。这一点让阿里特勤也不能接受，于是他开始与喀喇汗王朝讲和，希望消除过去的积怨，以共同对付来自塞尔柱王朝的威胁。

但是，这样的政治措施还没来得及全面实施的时候，阿里特

勤逝世，而他的儿子们在处理政治事务的能力上还比较幼稚。此时，一直处于蛰伏状态的长支阿里系的成员在塞尔柱王朝的帮助下乘机发难，将河中地区的管辖权争夺了回来，并最终导致喀喇汗王朝的分裂，形成了东、西两个喀喇汗王朝，喀喇汗王朝遇到了有史以来最大的政治危机，喀喇汗王朝抵御来自塞尔柱王朝的政治威胁的能力因此大大降低了。

维吾尔新的文化狂飙

公元 11 世纪是中亚发生重要历史变革的一个时期，活跃在中亚政治舞台上的喀喇汗王朝、伽色尼王朝和塞尔柱王朝 3 个突厥人政权，彻底扫除了雅利安人的政治势力，使中亚在民族、宗教、语言、文化、风俗习惯等方面趋于一致，使原来占主导地位的波斯文化被突厥文化所取代，许多操伊朗语的民族如粟特人开始使用突厥语，并融入突厥语民族中，中亚进入了突厥化时代。人们同时也注意到，这 3 个突厥人政权，只有喀喇汗王朝不遗余力地推行突厥文化，而伽色尼和塞尔柱两个王朝则对波斯文化表现出极大的兴趣。

塞尔柱王朝甚至使用波斯语作为它的官方语言，王室和军队都逐渐波斯化了，塞尔柱王朝已经带有强烈的波斯文化色彩。[1]波斯诗人费尔多西的史诗《帝王记》在塞尔柱人那里受到欢迎，尽管这部史诗充满了对突厥人的敌视。塞尔柱王朝的两朝宰相尼查木（1017—1092 年）也是波斯人，他学识渊博，雄才大略，对王

[1]（法）勒内・格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆 1998 年版，第 206 页。

朝忠心耿耿。但他一直不遗余力地在塞尔柱王朝推行波斯文化，他的《治国策》成为塞尔柱人的治国方针，影响了塞尔柱王朝的文化走向。

伽色尼王朝进入印度后，控制了旁遮普，在印度建立了第一个伊斯兰国家，从此伊斯兰教在印度北方迅速传播开来。王朝也因为掠到大量印度财宝变得富裕起来。王朝的苏丹麻赫默德已经完全被波斯化，正处在权力的鼎盛时期，印度王公们已经被踩在他脚下。他自以为更文明，而把长期逗留在北部贫瘠草原之地坚持突厥文化的喀喇汗朝突厥人视为野蛮的同族人。[1] 所以，伽色尼王朝的统治者虽然是突厥人，却深受波斯文化的影响。他们同时还把波斯文化带入印度，今日印度、孟加拉和巴基斯坦流行的乌尔杜语就是由波斯语、印度的梵语以及一部分阿拉伯语融合而成的语言。[2] 突厥文化在伽色尼王朝根本就没有受到应有的重视。

而喀喇汗王朝则不同，喀喇汗王朝建立后，维吾尔人面临着新的文化挑战。由于波斯人在中亚的长期传统地位，波斯文化在这里根深蒂固。尽管波斯文化与中原汉族文化有别，但波斯文化也是建立在农业定居文化基础上的，其追求稳定与祥和的文化精神是一致的。因此，维吾尔人在进入中亚之后，很快便确立了立足中亚的策略。那就是，尽快稳定民族因流亡而产生的失落感，尽快适应中亚的文化氛围，在融入其中的同时，张扬维吾尔文化的大旗，以文化攻势辅助武力攻势。

喀喇汗王朝将当时中亚的重要文化城市巴拉沙衮和喀什噶尔作为都城，并不断向撒马尔干和布哈拉等中亚历史名城施加压力。

---

[1]（法）勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆 1998 年版，第 191 页。
[2] 纳忠：《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆 1997 年版，第 601 页。

控制重要城市不仅可以为民族生存扩大空间，更重要的是，城市是文明的集中地，是寻求文化提升的课堂和基地。维吾尔人希望尽快使自己摆脱游牧文化的束缚，完成向农业定居文化的转变。尽管这种文化改良意识从漠北回纥汗国时期就已经开始，但真正完成这种转变，不是一朝一夕可以实现的。现在维吾尔人认为，机会又一次在向自己招手。

喀喇汗王朝时期最显著的特点之一，是城市规模的扩大和城市数量的增加，不仅在布哈拉和撒马尔罕原有基础上不断扩大城市的规模，兴建新的建筑，而且在七河流域和楚河流域，兴建了许多新的城镇。[1] 大批城市的兴建，使喀喇汗王朝的经济生活发生了重大改变，也使其民众得到了相对安定舒适的生活环境。手工业和商业得到了迅猛发展，农业得到了重视而开始替代游牧。新的生活方式和新的思维方式逐步得到确立，喀喇汗王朝的整个观念开始发生变化。

追求稳定与祥和的生活，促使维吾尔人急速从游牧文化状态过渡到农业定居文化。但新的文化定位，要求必须有一种新的社会制约机制来加以维护。漠北文化改良失败的重要原因就在于，由于没有确立新的社会制约机制，使得新文化总是处于一种在旧体制中寻求生存的被动地位。一旦新文化冲击到旧体制的根基，旧体制就会以巨大的压力和残酷的手段将新文化的嫩芽扼杀掉。因此，新文化的生存与发展，要建立在新机制的确立基础之上。

喀喇汗王朝开始意识到，欲在中亚立稳脚跟，只是在军事上取得胜利是远远不够的。维吾尔人欲求在中亚获得生存和发展，不能仅仅以建立一个国家政权为满足。中亚地区长期受到波斯文

[1] 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社 1986 年版，第 200 页。

化和印度文化的濡染，如果维吾尔人不能够在文化上有所建树，那么，可能很快就会失去国家政权的实际操控能力。因此，依据维吾尔人对漠北时期回纥（回鹘）汗国的失败教训的总结，欲求中亚地区的生存与发展，首先必须在文化上逐步削弱波斯文化的影响，并以维吾尔文化取而代之。

西域是一个极为特殊的地域，汇聚东西方文明的这片沃土，对于具有开放情怀的维吾尔人来说，可谓如鱼得水。漠北的失败强化了维吾尔民族的向心力和民族自觉意识，并且在文化上开始反思。这种反思是建立在对漠北时期民族文化改造成败的总结和对现实社会秩序混乱的忧虑基础上的。许多流传的格言警句，都表现出一种向往有序的社会体系和高尚的道德情操的文化取向。这是一个十分重要的信息，这表明维吾尔有识之士已意识到，要建立一种有序的社会体系，必须首先确立一种有序的文化体系。

维吾尔人更加清楚地意识到，聚合民族精神对于民族生存与发展的重要意义，因此，确立民族的共同信仰被放在建设有序的文化体系中最重要的环节中。进入西域后，这里流布的摩尼教、佛教、基督教（景教）及伊斯兰教，其教理和教律已相当完善，其显现的宗教精神具有很强的感染力。这四种宗教都是将敬畏与自律融为一体的，强调道德净化对今生来世的因果关系。人的差别只被界定在敬畏与自律的程度上，而等级文化已被弱化。因此，确立信仰的出发点已从简单地为“君权神授”的政治服务转向为消除民族散漫局面，净化民族心灵，强化民族凝聚力的文化服务了。

在喀喇汗王朝历史上，人们不会忘记博格拉汗萨图克对王朝发展所作的杰出贡献。萨图克汗在维吾尔人的历史上占据着十分

重要的地位，是他将伊斯兰教引入了喀喇汗王朝，这是维吾尔人信仰伊斯兰教的开端。

萨图克从伊斯兰教中感悟到一种精神和一种力量，他认为维吾尔社会需要这种精神和力量，他将伊斯兰教引入了维吾尔人的社会，鼓励臣民信仰这一宗教，他把维吾尔民族带入了又一个新的复兴时期。

关于萨图克的执政业绩，由于缺乏史料帮助，我们几乎一无所知，但他在维吾尔人的心目中一直是一位睿智、果敢、善良和英明的可汗。有关他的传说至今依然在维吾尔人中广为流传，因为维吾尔人认为，是他使维吾尔人在遭受了漠北回纥汗国国破家亡的惨痛经历后，重新看到了民族的前途和希望。

公元955年萨图克死后，他的儿子穆萨继位，继续推行伊斯兰教，并在公元960年宣布伊斯兰教为国教，使喀喇汗王朝成为历史上第一个信奉伊斯兰教的突厥人政权。

这对中亚来说是一个重大的历史事件。勒内·格鲁塞在《草原帝国》一书中曾这样评价这一历史事件："……居住在喀什（喀什噶尔）西部和西南部，以及伊犁河流域和伊塞克湖地区的哈拉汗朝突厥人因皈依了伊斯兰教，从根本上改变了上述地区的特征。在伊斯兰教和突厥人的共同影响下，使中亚这部分地区昔日的一切都不复存在了。"[1]这种变化的显著标志就是中亚由波斯化向突厥化的转变。

确实如此。在经过一段时间的文化准备之后，喀喇汗王朝开始采取远交近攻的空间拓展计划。在保持与远处的阿拉伯帝国和中原王朝紧密关系的同时，向临近的波斯萨曼王朝发动了强烈攻

[1]（法）勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，商务印书馆1998年版，第189页。

势。用伊斯兰教精神规范维吾尔社会，并以伊斯兰旗帜作为开疆辟土的向导，不仅大大减弱了因扩张而引起阿拉伯帝国的紧张，甚至赢得了波斯萨曼王朝内部对喀喇汗王朝的同情。

公元999年，当喀喇汗王朝的军队兵临波斯萨曼王朝的首都布哈拉城下的时候，萨曼王朝已经无法鼓动人民抵抗喀喇汗王朝的进攻了。作家希拉尔·萨比曾记述了当时的情形。他说：

当汗（指喀喇汗王朝）的军队来到时，我在布哈拉。当时萨曼王朝的“哈提布”（传教者）登上大清真寺的讲坛，鼓励人民去斗争，并以萨曼王朝的名义号召：“你们须知，我们对待你们是多么的好，多么的温和。现在这个敌人又在威胁着你们，因此你们现在应当帮助我们，为我们而战斗，祈祷真主吧，让他赐福你们，在实际中给我们帮助和支持。”布哈拉人大都随身携带武器，也像河中地区的居民一样。当人民听到这些话后，他们便走到自己认为是“法基赫”（法学家）的人那里去，请问他们关于自己战与不战的“费特瓦”（法学家根据伊斯兰法典作出的决定）。但是他们（法学家）禁止他们这样做，说：“如果汗国因为宗教（和萨曼王朝）争执，那就必须同他们战斗。如果为这个世界上的财富而斗争，那就不允许穆斯林自相残杀，让自己遭受屠杀。这些人（即喀喇汗王朝）的生活方式非常好，并且他们的信仰是无可责难的。（因此），最好是放弃（任何干预）。”这就是喀喇汗王朝夺取政权与萨曼王朝逃跑和衰亡的原因之一。[1]

很显然，喀喇汗王朝的形象在波斯人的眼中，具有文明的特

[1] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社1986年版，第82页。

征。这种好感，不仅在于喀喇汗王朝维吾尔人的“信仰是无可责难的”，还在于“这些人的生活方式非常好”。喀喇汗王朝之所以能够在中亚不断取得胜利，很大程度上在于维吾尔人经过漠北的文化改良，经过在巴拉沙衮、喀什噶尔、撒马尔罕等中亚文化名城的文化滋养，已经形成了较为温和的文化品质。所以“喀喇汗王朝的征服河中，同它以前的马其顿·亚历山大和阿拉伯人，同它以后的成吉思汗和帖木儿都有一个显著的不同之点，即它的征服并未伴随着大规模的屠杀、抢劫和烧毁，使中亚的经济文化发展中止，而基本上是和平归并，当地未遭到严重破坏的经济文化不久之后就得到恢复，并继续向前发展”。[1]

虽然确立信仰对于建立民族文化体系具有极大的促进作用，但起决定作用的还是融汇在民族血液之中的民族文化精神。喀喇汗王朝的维吾尔知识分子，将维护民族自觉意识作为标榜民族文化的一面大旗，充分意识到维护和推广维吾尔民族语言，是保持维吾尔民族在中亚立于不败之地的重要举措。这恐怕就是为什么高昌回鹘王国要急切地从漠北草创的文字基础上完成回鹘文字的改造与定型，并得到了喀喇汗王朝积极呼应的一个重要原因。而且，两个各自独立的汗国，不谋而合地采取了强化民族语言的措施，加速了维吾尔语言文字在西域的传播步伐，并很快使维吾尔语言文字取代了西域混乱的语言状况，成为这一地区诸多民族共同使用的交际工具。这说明，维吾尔人已意识到严整规范的民族文化的复兴，才是民族复兴的基础。

文字的使用虽然是一个极为复杂的文化现象，但在准确传达意志，准确保存文化成果方面，却自始至终扮演着主要角色。19

[1] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社 1986 年版，第 83 页。

世纪末至20世纪初，西方考古探险家在新疆及敦煌发掘出众多的回鹘文卷书，系统地展示了公元9—13世纪的维吾尔人使用文字的历史情况。这些文献，既有宗教经卷，也有文书、书信和契约，更有文学作品。回鹘文已经从服务于碑刻铭文而成为全方位记录和传递维吾尔社会生活和文化信息不可缺少的重要工具。关于这个问题，著名突厥语言学专家耿世民教授曾经写道："这一时期维吾尔书面语使用的范围比前期扩大了，它既用于行政公文中，也用于文学创作、宗教典籍的翻译及民用契约等方面。语法结构和词汇也比前一时期大大发展和丰富了。"[1]

我们现在所能看到的经过考古发掘出来的文献，仅仅是遗存下来的很少一部分，大部分文字资料可能都尘封地下，无缘问世了。但从已发掘的文献看，已经让我们对当时维吾尔人熟练使用回鹘语文表达复杂思想的能力和热情肃然起敬了。

在现在新疆的吐鲁番地区，也就是高昌回鹘王国，开始是摩尼教经卷，继而是佛教经卷，被大量地翻译成回鹘文。[2]特别是生活于公元9—10世纪的著名维吾尔翻译家僧古萨里，一生致力于将汉文佛经翻译成回鹘文，以帮助高昌回鹘王国维吾尔人更准确地理解佛教的精神。其中最为著名并流传至今的译作，一是佛教大乘经典《金光明最胜王经》(简称《金光明经》)，另一是《大唐大慈恩寺三藏法师传》(简称《玄奘传》)。他的译文准确流畅，妙笔生花，不仅表明他对本民族语言文字驾轻就熟，对汉族语言文字造诣很深，而且精通佛学，学识渊博，文学功底深厚。他从本民族欣赏习惯出发，将《金光明最胜王经》中的传说进一步加工

---

[1] 耿世民:《耿世民新疆文史论集》，中央民族大学出版社2001年版，第5—6页。
[2] 耿世民:《耿世民新疆文史论集》，中央民族大学出版社2001年版，第134页。

润色，使故事情节更加生动，人物形象更加鲜明，从而使晦涩的佛教原理通俗化、文学化，为佛教在高昌维吾尔人中的传播起到了重大的作用，也为维吾尔文学的发展起到了典范和促进作用。而在同时，毫无疑问地表明，回鹘书面语已经相当成熟，已经可以驾轻就熟地表述精神世界里的抽象哲理与箴言。

摩尼教经典和佛教经典被固化在书面文字上面，从而使道德体系也一并固化为行为准则。新的伦理原则不再是口口相传，而是形成了律条，书面文字在引领维吾尔人进入规范社会，进入文明社会的进程中，发挥着越来越重要的作用，回鹘语文成为民族文化的重要标志，并引以为傲。德国考古探险家勒柯克在高昌古城考察时，记录了这样一段话，他说在新疆地区流行这样一句谚语："阿拉伯语是知识，波斯语是糖，印度语是盐，而维吾尔语则是艺术。"[1]这种文化上的自信，是民族文化自觉意识的表现。

很多研究喀喇汗王朝史的人都注意到，在取得了立足中亚的机会之后，维吾尔人在关注周边文化的同时，对于自身民族的历史和文化给予了前所未有的重视。喀喇汗王朝为了在中亚站稳脚跟，不致重蹈西突厥落败中亚的覆辙，把加速推行突厥语文化作为经营战略的重点。

出生于喀喇汗王室的伟大学者"马赫穆特·喀什噶里热爱自己的民族文化，他对阿拉伯语、波斯语词汇大量地进入维吾尔语的情况深为不安。他决心通过著书立说，去发扬光大维吾尔语言的长处，保护维吾尔语言的纯洁性"。[2]他大约在公元1058年的时候离开了喀什噶尔，在中亚腹地作长期的语言调查、素材收集和

[1]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社1999年版，第27页。
[2] 刘志霄：《维吾尔族历史》上编，民族出版社1985年版，第175页。

语言研究。公元1072年麻赫穆德·喀什噶里来到巴格达，当时的阿拉伯阿拔斯王朝被赛尔柱王朝所控制，而赛尔柱王朝的王后是喀喇汗王族出身。这位实际控制赛尔柱王朝政权的王后鼓励喀喇汗王朝的学者到巴格达来从事政治和学术活动，并为他们提供一切机会，创造良好条件。在这样的宽松环境中，麻赫穆德·喀什噶里的工作进展很快，终于在1074年完成了《突厥语大辞典》的编写工作。他在序言中不无骄傲地说："我走遍了突厥人的所有村庄和草原。突厥人、土库曼人、乌古斯人、处月人、样磨人和黠戛斯人的韵语完全铭记在我的心中……在进行了长期的研究和探索之后，我用最优雅的形式和最明确的语言写成此书。"[1]

麻赫穆德·喀什噶里编写《突厥语大辞典》的目的很明确，他说他是鉴于当时突厥人在伊斯兰世界的巨大影响，为了促使阿拉伯人学习突厥语而编纂此书的。他甚至宣称：阿拉伯语和突厥语二者并驾齐驱，"如同两匹奔驰的赛马"，争强斗胜，互不相让。[2] 他吸收了突厥语族的谚语、格言、诗歌等作为例证，采用文学语言作为基本物像的描述，极大地丰富了突厥语的表现力。

这样的文化欲求，在《福乐智慧》中表现得更是十分突出。优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中这样表述道："睿智优美的语言都写在书上，书上的话不会被人遗忘。倘若著书人不把它写进书里，妙言警句你从何而得知。倘若学者先哲不著书立说，先辈的事迹谁能够述说。倘若人世上没有文字为凭，说出的话语谁会相信。人们之间总要互通音讯，没有文字，何以交流感情。

[1] 麻赫穆德·喀什噶里：《突厥语大辞典》前言，民族出版社2002年版。
[2] 麻赫穆德·喀什噶里：《突厥语大辞典》前言，民族出版社2002年版。

文字工作对国君不可缺少，国君靠它治国，井井有条。”(《福乐智慧》2697—2702 行）甚至优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的时候，就以使用回鹘语而骄傲。

到了 11 世纪，维吾尔学者已从实用的文化功利主义中挣脱出来，开始给民族文化以新的定位。对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族强有力的发展这个问题，给以充分考虑。维吾尔民族已经实现了从碑刻铭文到书面记事的历史性飞跃。

纵观中亚的历史，喀喇汗王朝的维吾尔学者对推进中亚突厥化所表现出的巨大热情和取得的巨大成就，是其他突厥人国家所无法比拟的。维吾尔人的优秀学者麻赫穆德·喀什噶里为推广突厥语和弘扬突厥文化而创作了《突厥语大辞典》，优素甫·哈斯·哈吉甫为了向世人证明突厥语言完全胜任准确表达人的思想而使用回鹘语创作了伦理哲学著作《福乐智慧》，阿勒马伊则编写了记录喀喇汗王朝突厥人历史的《喀什噶尔史》(已佚)，他们共同谱写了维吾尔文化史上最辉煌的篇章，也构筑了中亚突厥语民族文化史上最辉煌的一页。

维吾尔人在中亚的生存努力得到了丰厚的回报，喀喇汗王朝不仅在中亚生根，而且以强大的文化优势，开始改变中亚的文化状态，使得突厥文化在中亚渐成主流。甚至对突厥人文化产生过重大影响的粟特人，在喀喇汗王朝挟武力之威的文化攻势下，也改而使用突厥语，同化入突厥族。而坚持讲波斯语的那部分人，不得不退居山林，成为塔吉克人。[1] 喀喇汗王朝推行突厥文化的措

[1] 魏良弢:《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社 1986 年版，第 68 页。

施，使中亚的民族结构和文化形态发生了根本性的变化。

经过维吾尔知识分子的努力，维吾尔以崭新的文化和充满活力的民族形象活跃在中亚的历史舞台上。俄国学者巴托尔德（B.B.Baptold）在谈到中亚政治情况时曾指出："在文明的人们中，穆斯林（尤其是塔吉克人）和维吾尔人，不仅在本族，而且在所在的国家管理国家大事方面，都起着重要的作用，因为他们在当地的王公贵族中具有很大的影响。"[1] 成吉思汗第十三代后裔阿布尔哈兹·阿拉布莎·穆罕默德·巴哈杜尔汗（Abulghazi Arabshahh Muhammad Bahadurhan）也曾说："成吉思汗及后裔所统治的河中地区，呼罗珊，甚至伊拉克等地掌玺、尚书、财政官员，几乎都是维吾尔人。"[2] 美国学者卡特（Kathe）也说道："在成吉思汗诸孙的统治下，波斯王国和在美索不达米亚的会计和重官都是畏吾儿（维吾尔）人。"[3]

维吾尔人给中亚注入了新的活力。"回鹘（维吾尔译音），一个强大的突厥系民族，不仅善于战争，也善于同周边民族和睦相处。"[4] 这支深受中国中原文化影响的生机勃勃的民族，决心将中亚建成维吾尔人的乐园，并将它重新与中国联系在一起。喀喇汗王朝的可汗，在自己的封号上常常冠以"桃花石"称号，把自己视为中国和东方之王。

---

[1]（俄）巴托尔德：《七河史略》，转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社 1999 年版，第 145 页。
[2] 阿布尔噶哈：《突厥世系》，汉文转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社 1999 年版，第 146 页。
[3]（美）卡特著，吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆 1957 年版，第 127 页。
[4]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社 1999 年版，第 6 页。

第四章
《福乐智慧》之魂
——寻求民族的幸福之路

引　子

寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。人类从走出动物圈的那一刻起，一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝着理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃、或误入歧途、或遭致毁灭，结果幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。本章通过对《福乐智慧》的剖析，使我们得以清晰地感悟优素甫·哈斯·哈吉甫的幸福观，并从这位维吾尔哲人对幸福的理解和到达幸福彼岸的方法中，体味他对幸福真正含义的认识。

幸福之路的迷雾

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中开宗明义地表明，他要创作的是一部为人导向幸福的书。他是这样说的："我把书名叫作《福乐智慧》，愿它为读者导向幸福。"[1]那么，幸福是什么

[1] 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，民族出版社 1986 年版，第 49 页。

呢？既然是想为读他的书的人指引幸福之路，自然不能不回答这个问题。但是，关于幸福的明确定义，我们从书中却很难直接找寻到，甚至似乎连作者自己也感到疑惑："幸福是什么，请为我说明，有谁在人间获得了幸运？"（《福乐智慧》1975行）这种疑惑自然也感染了我们，使我们一并也跟着疑惑起来。我们想厘清优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，特别是想搞清楚他为什么将"幸福"与"幸运"这两个不同的概念联系在一起，以及这种联系的真正用意。难道在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，幸福不是人生所追求的终极目标，不是可以用一个确定的概念来界定的生活理念？

显然不对。因为他说了，他写书的目的就是要为读者导向幸福。既然想为读者导向幸福，就必然有幸福存在，而且，这个幸福又的确是鼓舞人心的，是令人积极向往，孜孜以求的。这一点肯定是毋庸置疑的。但既然幸福是存在的，且又是人们孜孜以求的，那为什么对"幸福"是什么又觉得难以说清楚呢？显然，在优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中，对于幸福的理解另有一番意思。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫在谈论幸福的时候，总是将幸福与幸运、命运联系在一起，他说："幸运一来，生活充满福乐，百事如意，日日每餐佳肴。"（《福乐智慧》682行）他说："人若掌握了今生来世的命运，毫无疑问，定会事事吉祥如意。"（《福乐智慧》682行）这里，优素甫·哈斯·哈吉甫似乎提出了这样一个哲学的命题，幸福即幸运，幸福即命运。似乎他一直想告诉读者：福乐或称幸福是幸运的产物，是命运的安排。假定这个命题确实是由优素甫·哈斯·哈吉甫提出的话，确实会让我们感到困惑。为什么困惑呢？因为我们无法设想，一个试图为人导向

幸福的哲学家，会用一种虚无主义的逻辑，让受启发的人感到追寻幸福的无望。因为我们知道，幸运和命运对于人类来说，似乎是可遇而不可求的，它高悬于人的意志之上，飘忽不定，恩威难测，人往往在幸运和命运的捉弄下丢盔弃甲，一败涂地。有幸得到命运垂青的人，被称为幸运儿；而无幸得到命运垂青的人，当然就是不幸的人。但怎样得到命运的垂青，或怎样使幸运降临自己的身上，人们却感到非自己之力所能达到或实现。那么，将幸福等同于命运或幸运，不就是将幸福等同于虚妄了吗？

这样的困惑不是没有道理。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫安排的第一个出场的人物叫月圆，他是被作为幸运的象征或化身而设计的。这个名字颇有寓意。因为维吾尔人常将少女比作月亮，认为它充满温情而又性情多变。由于月亮（少女）变幻不定的特性，而对月亮（少女）存有一种警惕和提防。所以优素甫·哈斯·哈吉甫用月亮来代表幸运，以表现命运之变幻莫测。

为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要安排月圆第一个出场，这难道只是一种无意的，或虽然有意，但也只是为了故事或情节的需要吗？我想不是的。既然不是偶然的，那一定表示着优素甫·哈斯·哈吉甫的某种想法。这种想法是什么呢？让我们先来听听优素甫·哈斯·哈吉甫是如何介绍这个人物的象征含意的。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中写到：

一天，国王在宫中感到孤独和寂寞，忽然想到了月圆。自从招募了月圆做大臣，还没有认真与他谈过话，不知他的学问是否如推荐者所说的那样卓尔不凡。于是召月圆进宫。

月圆告诉国王：“我的名字是一位哲士起的，这名字正符合我

的秉性。你看，月亮刚出生的时候，好似蛾眉，待一天天丰满起来，又似明镜悬挂高空，明亮的月光为世人带来多少欢乐。但是，满月不能长久，月光总会暗淡，盈圆之时亦是亏缺的开始。我会一天天消瘦，一天天暗淡，当我亏缺时，黑暗笼罩了大地，世人因之黯然神伤。我的秉性就如同月亮，有时出现，有时消失。"

国王听了月圆的话，真是诧异极了。他不解地问："作为幸运，你的存在难道就是给人带来失望吗？"

月圆说："不，其实我的存在就是为了欢乐与幸福，苦难和忧愁都会因为我的到来而四散逃遁。你想想看，世上哪一个生活幸福的人不说他是幸运的？又有哪一个遭受苦难的人说他是幸运的？幸福的人必定是幸运的，不幸福的人必定是不幸运的。我若对弱者盈盈顾盼，就会为他增添无限美姿。一旦他大富大贵，忘乎所以，我即从他身边匆匆离去，他聚敛的财富，旋即而空。珍视我的，我会给他带来幸福；无视我的，我会离他远去，而苦难随即把他缠住。"（《福乐智慧》86—98 页）

这个戏剧性的场面，是《福乐智慧》中比较精彩的段落，它明白无误地表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对幸福基本层面即有关人类物质生活质量的理解。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，人类物质生活的质量高低，是人类生活是否幸福的外在尺度，这种幸福其实不是别的什么东西，不过是因为幸运垂青的结果。但是，因为幸运是不可捉摸的，是不停变幻的，所以，这样的幸福也是靠不住的。

为了证明这一点，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中引征了一个历史典故，这个典故出自《古兰经》。

传说，阿代人很久以来生活在也门与阿曼之间的沙漠之中。

真主给予他们很多恩惠，使他们在这块土地上找到了泉水，开垦了土地，培植了果园，建筑了房屋。但他们却对真主的这些恩惠熟视无睹。他们在这块土地上恣意妄为，以强凌弱，过着骄奢淫逸的糜烂生活。为了保住和享受靠掠夺他人得来的财富，他们还劳民伤财地修建了坚固的城堡和豪华的宫殿，以为这样就可以永享腐化的生活。他们浑浑噩噩地打发时光，无聊奢侈地聊度残生，对于道德的修养和知识的学习嗤之以鼻。

真主看到这个已经堕落的民族非常痛心，就派呼德到那里去启发他们，让他们懂得善恶，走入正道。

但是，阿代人听了呼德的劝告后却对呼德说："你在这里算个什么呢？你比我们谁强？同我们一样，你也是饿了就吃，渴了就喝，困了就睡，也生活在这块土地上。你也知道富足的生活比贫穷的生活美满，也知道穿着漂亮的衣服体面，吃可口的饭菜惬意，娶漂亮的老婆欢心。我们活在世上，该死的死，该生的生，只有岁月才能使我们离开这人世。"

呼德对于阿代人这种愚顽不化，蔑视真主的行为非常无奈，他警告阿代人："多行不义必自毙。真主是万能的，真主将会惩罚那些不听劝告、不走正道，而一意孤行地趋向邪恶的人。"

阿代人不以为然，他们高声向呼德叫喊着："那就让你的真主来惩罚我们吧。我们倒要看看，你说的真主是否具有这个威力。"

正当他们争论不休的时候，突然看到一块黑云罩住了天空。阿代人兴高采烈地欢呼说："这是一块带雨的云，会给我们降下及时雨来，我们可是已经盼了好久了！"同时他们还不忘揶揄呼德："如果你的真主会惩罚我们，怎么会让这片带雨的云降落到我们的头顶？"

于是他们纷纷跑到自己的田里，准备迎接天降大雨。

然而，不像阿代人希望的那样，这并不是吉祥的云，而是报复的征兆。刹那间，狂风铺天盖地呼啸而来，阿代人全都惊愕不已。狂风卷着黄沙连续刮了八天七夜。狂风过后，阿代人建造的一切房屋建筑、田园果木和所有狂悖的阿代人一起，都被掩埋在蜿蜒无边的黄沙之下，没有留下一点痕迹和影子。[1]

优素甫·哈斯·哈吉甫引征这个典故想说明什么问题呢？他是想告诉读者，由于阿代民族只追求现实生活的幸福，而拒绝追求精神即灵魂的改造，因此他们遭到了真主的迁怒。真主收回了过去给予他们的幸运关照，让他们成为不幸的人。

阿代人确曾受到命运的垂青，他们确曾是幸运的，他们因而也确曾幸福过。他们曾经拥有水源，可以开垦土地，培植果木，并建造了威猛壮丽的铁堡和宫殿。但这一切竟然是那么昙花一现，是那么脆弱和不堪一击。当他们妄自尊大地以为这些幸福是他们命中注定的，是不会受到改变和剥夺的时候，他们却遭受到灭顶之灾。现实生活中的这种幸福，似乎并不是那么温和惬意，并不是那么守恒如一，而是如梦幻一般，随时都可能烟消云散。正是有感于此，优素甫·哈斯·哈吉甫才感慨地发问道："那位索福求乐于今生的人啊，为自己构筑的铁堡和宫殿何在？"（《福乐智慧》4710 行）

寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝着理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对

[1]（叙利亚）穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，关偁等译：《古兰经故事》，新华出版社 1983 年版，第 17—21 页。

幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误入歧途，或遭致毁灭，结果，幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。

由此，我们终于捕捉到了优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，也明白了他为什么让月圆（幸运的化身）第一个登场，又第一个退场的情节设计意图。他是希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之乐，便是幸福的了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。正所谓："何处有欢乐，最终必降临灾祸，何处有幸福，便伴随着千般痛苦。"（《福乐智慧》4917行）因而，现实的幸福是靠不住的：

今世的财富好比是盐水，
你越喝越渴，滋润不了舌根。

壮士啊，世界好比一个阴影，
你追它逃，你逃它却把你紧追。

你瞧，世事好比是海市蜃楼，
你伸手去抓，它却杳无踪影。

（《福乐智慧》1408—1410行）

既然现实的幸福靠不住，追求和迷恋现实幸福也就成了无用功。

沉湎于享受而昏睡之人，
临死而清醒，于事无补。

贪求财富而无厌之人，
临死而悔悟，于事何益！

得意于幸运而忘形之人，
黄泉下饮恨，锥胸刺骨。

陶醉于欢乐而含笑之人，
愿你为哭泣而做好准备。

（《福乐智慧》1142—1145 行）

既然幸运不迷恋今世，视今世如一阵飘风，过眼烟云，它存在的意义也就丧失了。因此，作为幸运化身的月圆，也就该寿终正寝，退出人生的舞台了。

在月圆弥留之际，他把儿子贤明叫到身边，“月圆长吁短叹，悔恨不已。说道：我舍弃了正直的道路。我为何积攒了金银财宝，我为何没有给穷人布施？我为何放着善事不为，我为何恶语责骂无辜？我应该早早积下善德，在来世定会大有好处。如今我悔恨又有何用，死神将使我停止呼吸”。（《福乐智慧》154 页）月圆（幸运）的结局似乎让人心悸。

幸福之路的正途

然而，优素甫·哈斯·哈吉甫并不因为认为幸福与幸运结伴，就彻底绝望地预言没有真正的幸福，就没有办法寻求达到真正幸福的途径。既然幸福是人类所孜孜以求的，既然幸福能够满足人类的欲望，它就不能、也不应该从人类的生活中被剔除出去。只是，获得幸福不能依赖幸运，不能指望幸运，而是要从自己的精神上，给幸福以理性的认识和定位，让追求幸福成为自己净化道德的手段。

还是回到前面优素甫·哈斯·哈吉甫讲述月圆与国王探讨幸运与幸福关系的那段故事中，看看优素甫·哈斯·哈吉甫是如何表述获得真正幸福的途径的。

国王在听了月圆一番幸运无常的话之后，心里忐忑不安起来，他把口气放得尽量缓和一些，问："难道就没有将幸运永远留住的办法吗？"

月圆说："当然有。有几样东西能把幸运拴住。"

国王忙问："哪几样东西？"

月圆说："幸运虽然像旷野里无羁的羚羊，你想捕获，它迅即逃遁。但只要能够修身养性，保持谦恭温善的品性，对尊贵者不屈膝，对卑贱者不欺辱；说话和气，举止稳健；取财有道，慷慨大度；不贪杯好色挥霍无度，不征歌逐舞追欢逐乐；洁身自好，循行正道，幸运的缰绳就握在了你的手中。"（《福乐智慧》97—98 页）

在这里，优素甫·哈斯·哈吉甫阐述了一个道理，他认为获得幸运的惠顾，不是凭主观欲求所能奏效的。不仅如此，主观欲求往往由于偏执，往往过于追求物质的享乐，往往会因一时的快乐而忘乎所以，故往往将人类引入歧途，从而背离了幸福的宗旨。因此，获得幸运惠顾的最好办法，就是培养善德，用善德控制个体欲求，用善德规范个体欲求，用善德净化个体欲求。

维吾尔人普遍坚持着这样一种信念：善良的人活得好，而邪恶的人活得糟。正所谓“善有善报，恶有恶报”。这一代表着人类经验的信念在无数的谚语中都得到了表现，也是民间故事中最常见、最广泛的主题。在维吾尔人中，流行且版本众多的有关“三兄弟”的故事，是较为典型的。这个故事中的三兄弟，一个憨厚善良，一个贪得无厌，一个狡诈凶残。他们为了一个共同目的，即摆脱生活窘境去寻求幸福，而走上一条艰难的道路。在这个寻求幸福的过程中，憨厚善良者总是受到另外两个兄弟的欺骗、敲诈、捉弄和暗算，但他忍辱负重，坚持以宽厚的心态对待所受到的侮辱。故事的结局是不言自明的，憨厚善良者以他的行为或得到神的帮助，或得到美丽公主的帮助，最终实现了寻求幸福的夙愿；而另外两个灵魂肮脏、行为龌龊的人，则或被魔鬼杀死，或跌落深渊毙命，或染上不愈的重病一生遭受痛苦的煎熬。总之，所有这类故事的主题都极为鲜明地标示出，善良的人终有好报，邪恶的人终会遭到报应。

所以，善才是幸福的理想目标，善才是幸福的最高境界，善才是幸福得以实现的根本保证。因此：

人若要企求生活的欢乐，

行为正直，才能够如愿；

人若要企求发财致富，
持身以正，方可获得福缘；

人若要企求高官厚禄，
正道直行，才能够实现；

人若是品行端正温善，
两世的日子会光辉灿烂。

（《福乐智慧》1291—1294 行）

欲求幸福首先是欲求善，欲求幸福首先要使欲求幸福的行为合乎善的要求。这实际上表述了伦理学中一个最基本的原理，即人的行为与幸福密切相关。

那么，什么样的行为符合善的要求，或者说，什么样的行为是善的呢？优素甫·哈斯·哈吉甫提出了如下善的行为准则。

第一，无私慷慨的行为是善的。

优素甫·哈斯·哈吉甫对于吝啬鬼深恶痛绝，“世上没有什么东西比悭吝更坏，不吃不喝，临死带不走分文”。（《福乐智慧》1672 行）吝啬鬼所以让人唾弃，是因为吝啬鬼将自己的财富看得比荣誉和生命都重要。他们希望世界上的财富都为自己所有，即便达不到这个目的，也要挖空心思地攫取尽可能多的财富，甚至不择手段地用盘剥别人的手段使自己的财富得到无限的扩大。相反，却不肯将自己的点滴财富资助或施舍给他人。在维吾尔人中

经久不衰的阿凡提的故事，大多都是嘲讽吝啬鬼的。《树荫的故事》就非常典型。一个吝啬成性的巴依看到路人常在他的家门前那棵枝叶繁茂的桑树下乘凉歇脚，心里很不舒服。他不仅从不向那些焦渴的人提供一丁点儿水，还觉得这些人无偿利用他的树荫而大呼吃亏。他对他们说，你们利用了我的树荫，因此你们必须付钱。阿凡提自然是好好地戏弄了他一番，让他为吝啬和贪财付出了更大的代价。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中，也利用《古兰经》中的故事，提请人们注意吝啬贪财的下场。

葛伦以豪富著称，把金钱作为自己的装饰和光辉，把掠夺财富作为自己人生的唯一追求。尽管过着奢华的生活，但他却依然不满足，总是在想，如果奢侈也有尽头的话，那他一定要走到这个尽头。

他因为财富无量，便横行霸道，不可一世，妄自尊大，自以为天下无敌，甚至认为别的人生下来都是为了受他的嘲笑与讽刺。他肆无忌惮地胡作非为，只想着发财致富。他自己披金饰银，得意忘形，而不顾其他人衣不遮体，饥寒交迫，在死亡线上挣扎。他吝啬贪婪，从不愿意拿出一分钱帮助那些需要帮助的人。他把财富看得比自己的名誉还重要。人们对他是又恨又怕。

真主不希望他这样，就派穆萨去规劝。穆萨是葛伦的同族人，他明确地告诉葛伦，要布施金钱，向穷人行善，乞丐和可怜的穷人有分得一份他的金钱的权利。作为富人应该具有慷慨的美德，而吝啬会葬送一切。

葛伦哪里肯听。他刻薄地反对穆萨的规劝，说：“我们对你已经忍无可忍了。你给我们带来了新的宗教，要我们同你一起信奉

它。你命令我们做这个，又做那个。我们服从了，你却得寸进尺，现在又要抢我们的金钱和财富。我们把心托付给你，接受你的监督，可是你别指望我们把心或者眼珠都奉献给你！”

穆萨在劝说葛伦改邪归正无效后，终于失望了。他向真主祈请惩罚葛伦，真主答应了穆萨的请求，于是大地下陷，房屋倒塌，吞噬了葛伦及其财富。[1]

有鉴于这个故事，优素甫·哈斯·哈吉甫感慨地发问：“那位聚敛了现世的财富，与财富一起被大地吞没的妄人何在？”（《福乐智慧》4713行）葛伦因吝啬贪财而受到真主的惩罚，是咎由自取。

因此，与吝啬对立的慷慨自然就受到人们的尊崇与倡导。慷慨所以受到人们的尊崇与倡导，并被作为善德的体现，是因为慷慨体现了人类辅助弱者的善良秉性，也体现了人类寻求其乐融融大家庭氛围的良好愿望。慷慨不仅可以助人，更可以抑制私欲的膨胀，杜绝巧取豪夺，见利忘义等丑恶品性的滋生与蔓延。这在一个存在不公平的社会里，确实是急迫需要倡导和推行的伦理原则。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中几乎通篇都在强调慷慨对于善德修养的重要意义。

第二，正直守信的行为是善的。

规范社会，规范人的行为，实际上就是强化人的自觉意识和对社会承担的责任与义务，就是要求人们检点自己，做到与人为善，以诚相待，以减少彼此的不信任带来的社会隔膜，从而克服和消除人与人之间相互欺诈、相互对抗的冲突，使社会处于一种稳定而祥和的状态，以寻求一种社会整体的幸福。正是因为正直

[1]（叙利亚）穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，关偁等译：《古兰经的故事》，新华出版社1984年版。

守信具有如此重大的社会效果，所以优素甫·哈斯·哈吉甫特别强调了这一行为在善德中的重要地位，他说："信义是处事为人之本。"遵守承诺不仅仅是关系到个人品行操守的问题，更关系到在社会交流中是否能够保证责任与义务得到有效的贯彻和实施。

正直诚实的人与乖张虚伪的人给社会造成的是完全不同的结果。因为社会是一个合作体系，既然是合作体系，就要求所有社会成员承担起合作的责任和义务，将自己追求幸福的权利也同时分享给他人。我们时常听到这样的道德教诲："要与人以诚相待"，就是要求我们建立一个彼此信任、彼此关照的人与人之间的关系。坚持实践自己的承诺，就是为了消除他人对你的提防与怀疑，消除他人对你可能对他造成伤害的疑虑，从而使合作成为可能。假如你不能实践自己的承诺，他人在与你相互交流的过程中总是受到欺骗，或存在受到欺骗的危险，那么，他人与你的交流就会因为存在这种欺骗性而发生中断，严重的话，可能还会因为你的欺骗侵害了他人的利益而彼此发生冲突。如果一个人追求幸福是采用这样的方法，那整个社会体系就会崩溃。

因此，追求幸福既然不能以侵害他人利益为基础，那么，正直守信就十分必要。

第三，崇尚荣誉的行为是善的。

我们每个人都非常在乎自己在他人心目中的形象，或者说都在乎他人给予我们的评价，这就是一种荣誉感。既然荣誉是存在于他人心中的对目标个体的一种评价，那么，作为被评价者，首先应该是一个对评价者没有造成伤害的人。但这还不够，不仅是对评价者没有造成伤害，而且在更深的层次上，对评价者还要有益，甚至这种有益的范围还要比较广泛。范围越广泛，荣誉的声

望就越大，荣誉的质量就越高。用一句较为通俗的话来说，荣誉是利他主义的一种公众回报。赢得公众的赞誉的行为因为对公众有益，当然也就是善的。

崇尚荣誉的行为主要体现为知耻清正，洁身自好，不贪不婪，不骄不霸，不奸不诈，不欺不辱，不卑不亢，不为恶行，不辞善举。这些行为历来被认为是高尚的，是受到普遍称颂的。

从相反的一面来说，与崇尚荣誉对立的行为是寡廉鲜耻，而这种行为不论获得多少眼前既得利益，也从来没有获得公众的肯定。当然，人们也许从生活的经验中得到了另外一种他们不想承认但又无法回避的问题，那就是，现实生活中可能作恶者正是活得很好的人，他总是走运；而善良的人却过得很糟。一个能干的和诚实的人尽管十分努力却还是可能失败，而一个恶棍却可能通过不义的手段积蓄大量财富。坦率常常给我们招来权势者的厌恶，而奉承却得到他们的喜好。在维吾尔民间文学和谚语中，集合一大批旨在展示邪恶的胡作非为者在世上比那些遵循真理和正义的人更为成功的例子是并不困难的。机智人物故事《阿凡提的故事》，几乎通篇都在向我们展示这一不公平的现象。故事中的地主老财，毫无例外的都是贪婪卑鄙、寡廉鲜耻之徒，但他们却生活得很好，从来不会为吃穿发愁。他们最发愁的事是如何想出一个更卑鄙的手段来获取更多的财富。歌德曾经称之为“是一部世俗的异教圣经”的那个古老的“列那狐寓言”，也说明了这一点。狮子和狐狸强暴、狡诈控制着事务，它们一个是国王，一个是大臣，而诚实的公羊、天真的野兔、直率的熊和缺乏经验的狼却总是倒霉。似乎正义者就像耶稣一样必须为正义和真理受难，信徒们必须忍受许多痛苦、耻辱和迫害。为了表示对这种不公平的抗争，

几乎所有的民间故事在展示了这种令人伤心的现实后，都不忘记利用计谋来捉弄或使卑鄙之徒倒霉。

为了证明寡廉鲜耻并不总是能够获得好运，优素甫·哈斯·哈吉甫利用伊朗史诗《诸王书》中的故事，向读者提出一个问题："试问狂悖的查哈克何以受人咒骂，幸福的法里东何以受人赞誉？"(《福乐智慧》241 行)

这个故事的梗概是这样的：

从前在沙漠地区有一位公正善良的国王，他的名字叫玛尔达斯。玛尔达斯国王有一位王子，名叫查哈克。国王非常喜欢这位王子，倾注了所有父爱，把王子抚养成人。

公正的玛尔达斯国王的好名声，使恶神阿利曼非常恼火。他想玷污国王家的名誉，在人间播下悖理不和的种子，以施行他的罪恶，便蛊惑查哈克王子篡夺王位，掌管国家。查哈克在财富和权力的诱惑下动了心，与阿利曼共同设计害死了玛尔达斯国王。

当上国王的查哈克，觉得天下已经归自己所有，便开始挥霍无度，过起糜烂的生活，而将自己做国王的责任和国家的荣誉抛到脑后。阿利曼看到了查哈克的贪心，就变成一个英俊的年轻人出现在查哈克面前，称他是世界上最好的厨师，能做所有的美味佳肴。查哈克高兴地将掌管御膳房的权力交给了他。阿利曼用美味腐蚀了查哈克的心。查哈克为了表示感激，答应满足阿利曼的一切愿望。阿利曼故作谄媚地说，能够亲吻一下查哈克的双肩就心满意足了。

查哈克满足了阿利曼的要求，让他亲吻了自己的双肩。就在这一瞬间，阿利曼的身影消失了，而查哈克被阿利曼亲吻过的两个肩头，突然长出两条黑蛇，大张着嘴，高昂着头，凶恶地环顾

着四周。查哈克从此不得安宁。他遍求国内名医，但都无法根除这两条毒蛇。

一位游医来到王宫，告诉查哈克，这两条蛇是杀不死的。而且也不能激怒它，否则，它们会伤害到查哈克。只有一个办法可以保证查哈克不受这两条蛇的伤害，每天给每条蛇吃一个人的脑浆。这个游医其实是恶神阿利曼变化的。他要通过这个狠毒的办法，把人世间的生活搅乱，让查哈克每天杀死两人，直至把人类灭绝。

从此，查哈克的心变得比蛇还毒，他不仅每天杀死两个人喂黑蛇，而且发动了对伊朗王国的战争，把受人爱戴的伊朗王加姆希德处死，统治了伊朗。为了防止伊朗人的反抗，他采取了残暴的统治方式，实行酷法，横征暴敛，伊朗人民在他的统治下生活境况越来越糟，反抗的呼声也越来越高。

一天，他做了一个梦，梦中有三个勇士向他猛攻，最后他被最年轻的勇士绑赴到底玛班德山中。这个噩梦使他不安。他叫来祭司为他圆梦，祭司说，这意味着你的末日就要来到。杀死你的年轻勇士叫法里东。

查哈克从此开始派人到处打听法里东，他要先下手为强，在法里东还未长大成人时，就将他斩草除根。但是，被称为蛇王的查哈克，因残暴和狂妄已经激起了伊朗人民的仇恨，他们追随法里东，推翻了查哈克的统治，让法里东登上了王位。[1]

阴险、虚伪、狡诈、恶毒和贪婪，是寡廉鲜耻最基本的表现，这些行为在查哈克身上都存在并都得到极致的发挥。虽然他通过这些卑劣的行为获得了王位，掌管了国家，过着富足的生活，但

[1] 朗樱译：《波斯神话》，新疆人民出版社 1991 年版。

他并不幸福。特别是，由于他的行为与善的要求背道而驰，与神的旨意背道而驰，他必然受到恶魔的喜欢，并成为恶魔的帮凶。所以，不论查哈克如何希望能够永久维持享乐的生活，永久占有他自认为是幸福的生活，他最终的结果都将是十分悲惨的。

正是因为如此，优素甫·哈斯·哈吉甫将廉耻作为善行的一个重要内容，因为：

谁若是具有廉耻之心，
就不会去干肮脏之事情。

真主给谁赋予廉耻和善性，
即是赋予他幸福和光荣。

廉耻阻止人不干坏事，
廉耻引导人广积善德。
廉耻乃是男儿的美饰，
廉耻乃是善德的引导。

（《福乐智慧》2006—2009 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫用这个历史故事既是提请日出国王，也是提请国人都要引以为戒，并希望人们不能为了满足自己的需求而忘记自己的崇高责任与义务，不能将幸福建立在他人的痛苦之上。

无私慷慨、正直守信和崇尚荣誉，正体现了善德的基本秉性，而其核心内容是："它专为所有人行善，却从不居功，要别人

感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。”（《福乐智慧》117 页）正因为这样，所以“秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷”。（《福乐智慧》223 页）

幸福之路的寻觅

既然已经明确了什么样的生活才是幸福的，什么样的行为才是导向幸福的正途，接下来的问题就是如何确立自己所追求的生活目标，如何确定所采取的行动是符合幸福的主旨的。也就是说，既然已经知道了不能把幸福建立在祈求幸运垂青之上，也知道了丑恶的行为虽然可能会获得一时之利，但并不能真正把人带入幸福之路，那么，如何判断自己对幸福的期望和对幸福的追求行动是合乎善的要求的呢？这个问题是优素甫·哈斯·哈吉甫所最为关心的，也是《福乐智慧》最急于要给予解决的问题，所谓“为读者导向幸福”，基础就在这里。

如何发现善？如何自知自己的行为是符合善的要求？如何在发现了善，也自知自己的行为是符合善的要求之后，怎样坚定地实践善？这些问题看似简单，实则非常复杂。我们在现实生活中都有这样的经验，就是当我们追求某种目标的时候，可能自认为这个目标是正确的，是合乎善的，但可能实际的情形正好相反。对善的评判，有时往往只是指向他人，往往苛责他人缺乏向善之心。这样的例子在现实生活中比比皆是。就像在喀喇汗王朝经常

发生的宫廷政治角逐，没有一方觉得自己争夺权力是出于丑恶的目的，但都会指责对方是罪恶的根源，必须得到清算。商人获利的努力，在他自己看来是精打细算，并没有什么不对，但在其他人的眼中，却是利欲熏心。“这人真他妈的不懂文明！”这句话非常形象地表明了这种现象。

关于这种情况，我们先来看看优素甫·哈斯·哈吉甫引述的《古兰经》中的一段故事。

古时候，巴比伦国的人民过着富庶安逸的生活，但在信仰方面却陷入了歧途。他们塑造偶像，向它顶礼膜拜，却把创造他们、赐予他们幸福的真主忘到了脑后。

当时的国王乃木鲁德控制着巴比伦国的大权，他独断专横，却自以为是。他看到自己富甲天下，享有至高无上的权力，而臣民们愚昧无知，便立自己为天神，要人们崇拜自己。

伊布拉欣看到这一切感到非常痛心，决心按照真主的启示，拯救自己的族人。他向他们宣讲真主的独一，要求他们放弃愚昧，走真正能够通向幸福的正道，并摧毁了他们膜拜的偶像。族人并不理解伊布拉欣的好心，他的举动让族人们非常不快。他们要惩罚他，就把他捆起来推入大火之中。但伊布拉欣的行为是正义的，所以得到了真主庇护，伊布拉欣毫无惧色地走入熊熊燃烧的大火之中，却丝毫没有受到火的伤害，他完好无损地站在人们的面前，使所有希望他被烧死的人感到非常惊讶。

这件事很快就传到国王乃木鲁德的耳朵里，他惊恐万状，下令把伊布拉欣召进宫里，怒气冲冲地训斥道：“好大胆，你竟敢在百姓中制造骚乱，要人们放弃崇拜偶像，难道你不知道我就是至高无上的一国君主吗？我就是全国百姓的希望所在吗？”

伊布拉欣从容不迫地回答说：“我的主是那唯一造化生死的主，是他创造了宇宙和万物，并且能够毁掉这一切。”

乃木鲁德不以为然地说：“我就能决定人的生死，我掌握着所有人包括你在内的生死大权。我既能使判死刑的人免死，也能判任何人的死刑，你的主算得了什么？”

伊布拉欣坦然地回答：“真主让太阳运行，为它规定了运行的轨道，使它从东方升起。如果你也是万物之主，你能改变太阳的轨道让它从西方升起吗？”

乃木鲁德哑口无言，感到了来自伊布拉欣的威胁。他命令将伊布拉欣孤立起来，不许人们接近他。为了向国人证实自己就是天神，他愚昧地乘上黑鹰，希望自己升上天空。但他诋毁和亵渎了真主，真主对这样的人是要实行惩罚的，真主让苍蝇和蚊子在空中拦截乃木鲁德，结束了他傲慢无知的生命。[1]

乃木鲁德是无知的，因为无知而自比天神，因为无知而感到自己可以垂范众人。他将扼杀民众的政策当作是拯救民众的政策，他将愚化民众的政策当作启迪民众的政策，他自己都无法寻觅到真正幸福之路的途径，却仍然自命不凡地充当民众幸福的引路人。而那些遭受愚弄的民众，也因为无知而无法意识到自己在这个大骗局中充当着的是任人宰割的羔羊角色，还采取极端措施欲置前来拯救他们的智者于烈焰之中，做了罪恶的帮凶。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫用嘲笑的口吻问：“那位骑跨黑鹰之背飞升苍穹，追求今世之乐的狂犬何在？”（《福乐智慧》4711 行）他的下场是不言自明的。而那些迷途的羔羊们呢，他们只能为无知而蒙羞。

[1]（叙利亚）穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，关偁等译：《古兰经的故事》，新华出版社 1984 年版。

因为“无知识的人和盲人没有两样”，所以“一个人要是没有知识，将是奇耻”。(《福乐智慧》260行）

为什么没有知识的人和盲人没有两样，为什么一个人要是没有知识将是奇耻大辱呢？因为没有知识，就分辨不清是与非，分辨不清美与丑，分辨不清善与恶。不具备这些能力，或丧失了这些能力，怎么可能在行为上保证你的选择是好的呢？既然无法保证你的选择是好的，你就可能在通向幸福的道路上或迷失方向，或误入歧途，或成了罪恶的帮凶也未可知。

既然无知者无法寻觅到幸福之路的途径，那么该怎么办呢？优素甫·哈斯·哈吉甫语重心长地告诉读者：“智慧好比黑夜的明灯，知识能照亮你的心房。”(《福乐智慧》288行）于是，象征智慧的贤明到了出场亮相的时候了。

贤明是月圆的儿子，是智慧的化身。月圆作为幸运的化身既然不能成为人们寻求幸福的依靠，他的生命也就走到了尽头，新生代将取代他的位置，弥补他的不足。于是，贤明（智慧）接替月圆（幸运）做了国家的大臣。月圆的退场，贤明的登场，意味着幸运的无奈和智慧的崇高。而将幸运与智慧虚拟为父子关系，也正是为了用人们熟知的“长江后浪推前浪，一代更比一代强”和“青出于蓝而胜于蓝”的观念作类比。

为什么智慧强于幸运呢？为什么祈求幸运并不能使人真正到达幸福的彼岸，而崇尚智慧和知识却可能拨开迷雾见太阳，寻觅到通向幸福的途径呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫借用贤明之口是这样形容智慧的：“贤明说：若说智慧的形容，它身价甚高，品行端正。它相貌昳丽，年纪轻轻，一切善事须它把道路指引。它性情温柔，态度持重，

对一切生灵抱有一片仁心。它涉足于何事，何事顺遂，它令及于何人，何人遵命。它面貌可亲，惹人喜爱，它带给人的好处无穷无尽。它目光锐利，视野宽广，涉足于何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。”（《福乐智慧》1850—1858行）很显然，因为智慧对一切生灵抱有一片仁心，因此拥有了智慧也就拥有了仁慈的善心。有了仁慈的善心，人就有了高尚的品质，有了高尚的品质，邪恶就不会加身。同时，由于智慧是洞悉一切的基础，不仅可以解开世间万物的发展变化规律，而且可以明是非、辨美丑、判善恶，正所谓：“多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。”“智慧是人类行动的制约，他秉性端正，办事有准律。”（《福乐智慧》1837行）智慧能够指引通向善事的道路，而通向善事的道路其实就是通向幸福的道路，如此，智慧的崇高地位还能怀疑吗？

正因为智慧具有这样的崇高地位，所以在《福乐智慧》中，智慧的象征人物贤明也就成了人类的道德楷模。他正直、清廉、慷慨、仁慈、宽厚、和善，他品行端正、知识渊博、博爱众生、以诚待人，集合了人类的“万般美德”。确实，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，智慧是一种崇高的美德，他说：“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本。”（《福乐智慧》304行）“智慧乃一切美德的根本。”（《福乐智慧》1830行）于是，智慧也就成了最高的善。

不过，由于他受柏拉图和亚里士多德伦理哲学思想的影响，他也将智慧视为神的赐予，“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧

而获得福运”。(《福乐智慧》1829行)因此，他将智慧解释为一种天赋，一种与生俱来的判断力，一种明了善和获得善的能力。同时他还认为，具有智慧的人是少数，是人类的精英，因此，这部分人应该获得高位，成为众生的领袖。

既然具有智慧的人是少数，那么明了善也就成了少数人的专利。芸芸众生因为不具备智慧，当然也就不具备自主明了善的能力。但是，不能明了善怎么去实践善呢，怎么去寻觅以善为标志的幸福之路呢？简单地说，靠知识。“一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”(《福乐智慧》208行)因为“知识和才德可以学得”(《福乐智慧》1825行)，“世人靠学习增长知识”(《福乐智慧》1827行)，“世人学得了知识美德，自能行为善良，品性端正。”(《福乐智慧》1824行)所以，只要他们肯于学习，就能掌握知识，就能间接地明了善，从而也就通过明了善而寻觅到了通向幸福的途径。

那么，他们向谁学习呢，谁可以做他们的知识启蒙者呢？当然是有智慧的高贵者。有智慧的高贵者不仅具有治理国家的责任，同时还肩负着教导众生远离丑恶而趋向美善，并最终将众生导入幸福的重任。

智者治国，智者治人，这是优素甫·哈斯·哈吉甫所特别强调的。智者为什么要承担治人的责任呢？因为一般普通的人，不是基于理性的生活，而是基于自然的欲望生活着。人类有两个欲望在冲突，一个是做人做得更好的欲望，一个是过活过得更好的欲望。孟子与荀子，曾有性善、性恶之争，因为他们都看见欲的一面。孟子看见人的创造欲，所以说人的本性都是善的；荀子看见了人的占有欲，所以说人的本性都是恶的。最初是固执己见，

各逞辩才，但辩来辩去，不得要领，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是两个欲望的冲突。优素甫·哈斯·哈吉甫也认为，人不可能无欲望。欲望得不到，就不可能不去追求。如果追求得过分无节制，就会出现纷争，因为纷争就可能引起社会大动乱。为了要防止无度的欲望扰乱社会，就必须引导人类去伸张荣誉欲，控制占有欲，然后社会才能均衡地得到发展。所以，智者要治人，要教导他们什么是对的，什么是错的，什么可以做，什么不可以做，让一般的人从智者这里获得有关善的知识，从而控制住决定人心的那一转念间。

既然"上智而下愚"，所以，教化民众首先应该从"上智"做起。"上智"具有明了善的能力，如果知善而不实践善、不遵循善、不维护善，那么"下愚"将从何处获得关于善的知识呢？"下愚"无处获得关于善的知识，怎么可能让他们趋善避恶，步入正道呢？所以，行善首当其冲者，非国君莫属："一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。"（《福乐智慧》2113 行）这即是一种因果关系，又是一种从属关系：

国君啊，世界好比一块大田，
你种什么种子，收什么食粮。

种瓜得瓜，种豆得豆，
谁种了善因，就把善果品尝。

（《福乐智慧》1393—1394 行）

至此，我们已经把优素甫·哈斯·哈吉甫关于什么是幸福，什么是通往幸福之路，以及如何寻觅通往幸福之路的途径搞清楚了。但是，如何保证民众能够获得幸福，如何保证他们得到的幸福正是他们期望获得的幸福，如何保证他们获得的幸福不是短暂的而是长久的呢？

幸福之路的通行

维吾尔人相信命运，“有什么造化，享什么福分”。他们相信人们的命运是由赏善罚恶的严厉的正义控制着。正义是公正的，是不徇私枉法的，是主持公道的。因此由正义控制的命运，其本身并不捉弄人。虽然可能暂时因为作恶者剥夺和侵害了好人的利益，使好人的命运看上去变得不那么好，但正义终归会转变这种错误，使向善之人得到他们应得的幸福，使作恶之人得到他们应得的惩罚。这一思想在维吾尔叙事诗中随处可见，著名的叙事长诗《艾里甫与赛乃姆》讲的就是这样一个故事。

传说阿巴斯国王住在别克里城一座辉煌壮丽的宫殿中，他虽威震四方，却言而无信。一天，为庆贺国家强盛，他举行了盛大的游猎活动，命令宠臣艾山丞相跟随他去。狩猎中艾山丞相放走了一只母羚羊，阿巴斯国王便问他，刚才有只母羚羊蹿过你的马前，你为什么不拉弓射它呢？丞相诚实地告诉国王，是因为那只母羚羊怀有幼羔，让他想起了家中怀孕的妻子，所以他不忍心杀害它。阿巴斯国王听后原谅了艾山丞相，说王后也怀有身孕，但愿两个孩子同时降生。并许诺，如果他们俩是一男一女，将来就

让他们结为夫妻。国王让随从写好婚约，并盖上金印，以为凭证。后来，艾山丞相得了一个儿子，取名艾力甫。三天后，国王得了一个女儿，起名赛乃姆。赛乃姆与艾力甫，两人自小在宫中长大，可谓是青梅竹马。后来又同窗学习，相互被对方优秀的品质所吸引，产生了爱情。不幸的是，丞相艾山因病早逝，留下了可怜的孤儿寡母，家境从此败落。于是国王阿巴斯背信弃义撕毁了婚约，将丞相全家逐出宫廷。为了拆散艾力甫和赛乃姆的爱情，还将艾力甫流放到异国他乡，这使已心心相印的艾力甫和赛乃姆痛苦万分。由于国王阿巴斯缺乏公正，属下便积聚了很多阴险恶毒的帮凶，他们助纣为虐，肆意欺扰民众，干尽了坏事。当艾力甫不顾艰难险阻潜入宫中以园丁的身份与赛乃姆幽会时，不巧被宫中的一个侍女看见，她妒火中烧，密告国王。于是国王派他最信任也是最凶恶的将军阿布都拉提儿带领100名士兵去抓艾力甫。后来，在好心人奶妈的帮助下，艾力甫巧妙地躲过阿布都拉提儿的搜查，携赛乃姆私奔出走，实现了他们共同生活在一起的愿望。而国王阿巴斯却因为失去了唯一被视为生命的女儿而终日郁郁寡欢，吞食着自酿的苦果，再没有了往日的欢颜。长诗最后写到：

赛乃姆江，
艾力甫江，
已经飞向太阳升起的地方，
山路上留下了他俩深深的足迹。
那足迹是一行行诗歌，
启示着人们要勇敢、忠贞，

那足迹是一簇簇花朵，
预示着春天就要来临……

因为国王缺乏公正性，而造成国家整个道德体系发生了类似瘟疫性的污染，一些人为了讨好这样的国王也变得嫉妒、残忍和没有人性。但这样的局面并不能改变善良的人追求善良的愿望。

然而，毕竟因为国王缺乏公正而酿成了悲剧，这样的悲剧对于善良的人，或对于追求善良的人来说，都可能造成致命的伤害。因此维护社会的向善之心，保证命运对人的行为公正的裁决，就成了幸福是否能够实现的重要手段。而这样的主题，也构成了《福乐智慧》的基本精神，这从优素甫·哈斯·哈吉甫给国王起的名字“日出”中，我们就已经体味到了。

日出国王说：“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。你瞧我手中拿着大刀，它是我裁断百事的武器。我用此利刃来裁断诉讼，决不让诉苦者耽延时日。你瞧我右手边放着糖块，若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，让他舒展愁眉，欢天喜地。你瞧我左边放着毒药，谁若是肆行暴虐，蔑视正义，我将对他绳之以法，要他愁眉苦脸，像喝了毒汁。我双眉紧锁，脸色阴沉，表明我对暴徒不留情面。无论是我儿子，还是亲友，无论是异乡人，还是过客，在法度上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致。须知正义乃社稷之基石，君王正直，才能生存下去。”（《福乐智慧》111—112 页）所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫的笔下，日出国王代表了公正、法律和善的楷模。这实际上表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对正义的理解，即公正、法律和善是正义的基本内涵，或称基本精神。因为假定正义具有奖

善惩恶的力量，正义本身必须首先是公正的，也必须是善德的典范，否则，就没有资格裁决善恶，没有资格站在幸福之路上发放通行证。

因为正义是保证幸福之路畅通无阻，保证幸福之路公平开放的执法者，因为他的存在而使幸福之路成为无障碍的通途大道，使民众因向善而获得进入幸福之路变成可能，从而使因幸运也好，因智慧也好，或因知识也好谋求到的幸福回报也变成可能。这就是为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要将正义之冠戴在国王头上的原因。因为国王主宰着国家法律，而法律主宰着公正，公正又主宰着人的命运。

从优素甫·哈斯·哈吉甫将日出国王设计为象征正义，或称正义的化身的形象上看，优素甫·哈斯·哈吉甫将正义置于道德体系链条中最重要的环节上。因此，正义存在与否，关系到幸福之路是否能够开放，是否能够畅通，是否能够只放行遵从善德规范的人，而阻隔不遵从善德规范的人进入。这实际上就是奖善惩恶。

这个道理，首先应该灌输给的不是别人，而是作为国家法律的制定者、维护者和执行者，即国王，国王是代替真主掌管现实事物的执法者。漠北回纥（回鹘）汗国时期的《铁尔痕碑》就记载："如果权力在好人手中，普通人民得享（平安），……如果权力在恶人手中，对普通人民是祸水。"优素甫·哈斯·哈吉甫更是认为："公正的法度是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住。"（《福乐智慧》3462 行）因此国王要"替天行道"，而不是利用特权谋求私利。他必须完美无缺，必须公正无私，必须主持正义，这是国家得以健康运转，民众得以安居乐业，百业得以欣欣向荣，

幸福得以其乐融融的根本保证。

至此，优素甫·哈斯·哈吉甫完成了他的现实道德体系的基本架构。但我们已经看出，这个道德体系还是那么不稳定，还是那么不安全。因为，将现实的道德体系最重要的一环交到国王的手中，国王的品行操守是否能够如人所愿，却依然是一个大问号。假定国王不实行正义，那么如何教导民众齐心向善呢？如果恶人得不到惩罚，善人得不到奖励，幸运还有什么用，智慧还有什么用，知识又有什么用？

幸福之路的归宿

其实这个大问号，优素甫·哈斯·哈吉甫在他开始创作《福乐智慧》的时候就已经画出来了。他在篇后的附言中所发的一通感慨，最能揭示他的心境："可痛啊，可痛，世风日下，谁有义士之名，我愿将他赞颂。前人留下的法度典章何在？我若见到它，定会欣喜万分。要不，就请把法度典章制订，让仁慈者居高位，把狂悖者扫清。好人和礼法都已灭绝，剩下了人中渣滓，何处把好人找寻？"（《福乐智慧》6592—6595 行）正是因为存在这个大问号，所以他才要艰辛伏案，冥思苦想地设计导向幸福的方案，苦口婆心地劝说国王要整饬朝纲。很显然，优素甫·哈斯·哈吉甫生活的现实情况极其糟糕。

在这样的现实里，祈求道德的完善将会是一件多么艰难的事。因为"信义发生了灾荒，不义充满了人世"（《福乐智慧》6568 行），社会的道德体系已经败落。你瞧，国王忙着四处搜刮财

富，而将法度典章弃之不顾；大臣们忙着争权夺利，而将为人表率的责任抛在脑后；商人们忙着牟取暴利，而对赈济穷人的慈爱嗤之以鼻；世人们则忙着遍寻财宝，而对求知崇善的正道熟视无睹。因此，现实世界里已经没有幸福可言，现实世界里已经没有幸福的存身之地，真正的幸福已经不可能从现实世界中找寻到了。（《福乐智慧》37 页）

于是，《福乐智慧》中的最后一个人物隐士“觉醒”登场亮相了。觉醒是贤明的兄弟，这种人伦关系耐人寻味。他们血脉相同，秉性相同，才德相同，所不同的只是志向。贤明认为举善德的重要标志是拔济人生，所以要入世做大臣；而觉醒则认为只有独善其身才能达到举善德的目的，所以要出世做隐士。这与其说是两个不同志向的人在信仰与实践善的方法上存在矛盾，还不如说这是同一个人对信仰与实践善的方法存在着矛盾心态。

我们在前面已经对优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾人生进行了剖析，在这里就不再赘述，而将重点放在分析觉醒的象征概念，即知足与来世对幸福究竟具有什么样意义上。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚的穆斯林，他从伊斯兰教精神中感悟到的神圣的善，是美轮美奂的。特别是伊斯兰教关于天国极乐世界的描绘，具有极大的诱惑性。那里是先知与圣人的聚集之地，是智者向往的归宿，是每一个信道的人德性圆满后才能通达的仙境。你意欲什么，真主都会满足你什么，因此你不需要再存奢望欲，不需要再存贪婪心，不需要再为谋求私利而斤斤计较。所有今世存在的龌龊，在那里都没有滋生的土壤，也没有滋生的必要，因为在那里物质是极大的丰富，精神是极其的高尚。总之，那里是极致的完美，极致的幸福。这就是优素甫·哈

斯·哈吉甫在《福乐智慧》津津乐道的来世，也就是他为读者指明的幸福之路的最后归宿。

《古兰经》上说："迷惑世人的，是令人爱好的事物，如妻子、儿女、金银、宝藏、牲畜、禾稼等。这些是今世生活的享受；而真主那里，却有优美的归宿。"[1]这个优美的归宿是怎样一种情形呢？"他们在乐园中，靠在床上，不觉炎热，也不觉严寒。乐园的荫影覆庇着他们，乐园的果实，他们容易采摘。将有人在他们之间传递银盘和玻璃杯——晶莹如玻璃的银杯，他们预定每杯的容量。他们得用那些杯饮含有姜汁的醴泉，即乐园中有名的清快泉。许多长生不老的少年，轮流着服侍他们。当你看见那些少年的时候，你以为他们是些散漫的珍珠。当你观看那里的时候，你会看见恩泽和大国。他们将穿着绫罗锦缎的绿袍，他们将享受银镯的装饰，他们的主，将以纯洁的饮料赏赐他们。"[2]那景致真是令人向往。但关键的问题是，真主那里的优美归宿，不是什么人都有资格进去的，而必须是信道者，是德性修炼圆满的人。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫希望人们明白，今世的生活幸福并不是人生追求的最终目标，因为今世的幸福是短暂的，有残缺的；人生最有价值的目标是在来世的幸福，因为来世的幸福是永恒的，是没有残缺的。因此，人们应该把追求幸福的目标确定在来世，为来世进入优美的归宿作道德上的修炼。

关于这个信念，我们可以从贤明与觉醒的对话中非常清楚地感受到。

贤明出于对治理国家的政治需要，向国王举荐了他的亲人觉

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 37 页。
[2] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 458 页。

醒。国王很高兴，命令贤明马上前去邀请觉醒出山辅政。贤明来到觉醒山中的陋室，劝他结束隐居生活而入世辅佐国王治理国家。他对觉醒说："活着就应为黎民带来好处，倘若想叫你的名字永留人间。如果你不能为世人造福，你活着的标志谁能看见？"（《福乐智慧》3369—3370 行）"真主有意地创造了今世，并为生灵提供了纯洁的饮食。结交好友，肝胆相照，好友对你作出好报。若有利于他人，应和世人交往。独处之人，即是野人，能将什么好处带给他人？"（《福乐智慧》3404—3407 行）"今天你独处一室，离群索居，好人啊，可又能得什么好处？享乐、幸运、愿望与你无份，金银财宝，样样你无缘享用。你既无土地、田园和宫室，又无骏马、鞍鞯和奴婢。你没有权力，不能出人头地，想由此抑制自我而获得荣誉。你聚敛了什么，而又将它放弃？是哪个妄人把你称作修道士？人若放弃多的，对少的满足，这种人才能走上修道之路。否则，穷途之人都成了修道士，只因他除了忍耐之外，别无他法子。"（《福乐智慧》3437—3443 行）

觉醒好像感到受了侮辱，很不客气地拒绝了贤明。觉醒说："人祖犯下罪过，真主将他惩罚，把世界作为监牢，将他关押。监牢中你能把什么愿望实现？愿望福禄全都在天国乐园。瞧，人祖在天园吃了禁果，这世界是他赎罪的场所。真主厌恶的，魔鬼喜欢；真主摒弃的，魔鬼贪恋。真主选中他喜爱的仆民，不给其财富而把正道指引。所以，今世的幸运并不美好，它使你远离真主，把信仰毁掉。声称'我是真神'的一代狂人，为追求今世而像狗一样丧生。人若富裕，便会傲慢狂妄，贫穷倒可以使人谦和善良。世人赤条条出生，赤条条而去，聚敛财富何用，空留人世。终有一死的人啊，为何还不明白？你不过是留宿两天的过客！你知道

生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。今生之门已开，另一门亦随之而开，这是死亡之门，人人都会进来。你切莫因这两天的欢乐，硬要自己去跳进烈火。世界无常，幸运多变，给了你什么，旋即收还！”（《福乐智慧》3520—3533 行）

从这段对话中，我们也深切感受到了优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾心态。确实，优素甫·哈斯·哈吉甫并不否定现实生活，甚至他也积极追求现实生活的美满与富足。但是，正像他利用觉醒之口对现实世界存在的如此之多的弊病大加鞭挞一样，他确实感到由于人们不能尽心向善，过多看重今世的享乐，而使社会处于一种混乱状态。他没有什么好办法解决现实社会的诸多问题，也不能指望当权者能够有什么好办法，他只能从对现实的悲观与绝望的情绪中，引申出逃避现实，以寻求个体精神的独立和道德灵魂的复归。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫自己也知道，要求社会的人都像觉醒那样泯灭物欲、静心修炼也是不切实际的。所以他才反复从一般的道德意义上告诫人们：“今生行善，你不会有损失，来世必有好处，请信我言。恶行在今生看似有利，来世会吃亏，请牢记心间。须知善德为右，恶行为左，你左边是地狱，右边是天国乐园。你在今生作恶而享乐，来世将受罪，后悔难言。行善之人在今生卑贱，来世他无憾，会百事如愿。”（《福乐智慧》915—919 行）

这里最重要的是，即便谋求现实人生虽不完美的幸福，也要以“善”字当头，而且要时刻铭记更完美的幸福是在天国乐园里，要铭记谋求现实人生的幸福是为来世获得完美幸福的手段，而不是目的。因此，人可以不必像觉醒那样割除物欲，远避社会，遁入山林，专注修炼，但也必须谨慎操行，一心向善，感念真主，

祈求来世获得提升。只要你能够做到这些，真主是不会遗弃你的。《古兰经》上就保证说："信道而且行善者——我只按个人的能力而加以责成——他们是乐园的居民，他们将永居其中。"[1]所以，不要对此有丝毫的怀疑。

"信道"是认主唯一，"行善"则是道德净化。信道必须行善，否则就是对主的欺骗。但是因为人有七情六欲，世界有万般美物，所以人处在其中免不了常受欲望的驱使而不能自拔，使道德净化常受阻碍，真正做到"信道行善"的确不是一件容易的事情。觉醒就是因为抵挡不住现实的诱惑，才躲进深山老林里寻求六根清净的，他要让自己"出"污泥而不染。他是优素甫·哈斯·哈吉甫心目中道德的楷模，人类中的觉醒者。世人虽可以不去效法他的行为，但必须效法他的自律德性。他要求世人，自性贪，刻之以廉；自性好逸，刻之以勤劳；自性骄奢，刻之以俭让，也就是用相反之剑制衡非善的欲望。所谓"相反之剑"，就是一种"忍耐"的功夫。这种忍耐功夫怎样培养呢？伊斯兰教有很具体的办法。教律里有每年斋戒一月的规定，每逢斋月来临，穆斯林以最愉快的心情迎接它。在戒斋期间，必须在午前天尚未明即用毕早餐，直到晚上星光微露之时才能开斋。在这一日之间，非但是不饮不食，而且还要践行耳不闻乐声，目不视美色，口不言是非，足不履非地，手不操邪物的禁约，真正的是六根清净，万虑皆空。在饥饿中去体会天心，发扬理智，能忍饥忍渴，则无事不能忍。

总而言之，享受现实人生的苦乐，是为进入来世作道德修炼，从而为获得进入天国乐园赢得入场券。今世不过是人生的一

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 115 页。

个过场戏，来世才是人生大戏的开始，迷恋或一味追求今世的幸福，只能是因小失大，事与愿违。这就是人生的奥义，也即人生的命运：

人若掌握了今生来世的命运，
毫无疑问，定会事事吉祥如意。

（《福乐智慧》352 行）

所以我们说，福乐幸福是《福乐智慧》的宗旨，是脊梁，是灵魂，是作者意欲为维吾尔民族指明的社会生活的终极目标。

第五章
《福乐智慧》之灵
——净化民族灵魂的轨迹

引　子

优素甫·哈斯·哈吉甫通过《福乐智慧》阐述了幸运与幸福的关系，智慧与幸福的关系，正义与幸福的关系，知足与幸福的关系，通过这些关系的描述，最终解答了什么是完整的道德体系，以及最高的幸福目标在哪里的问题。

优素甫·哈斯·哈吉甫是通过四个象征性的人物，即日出、月圆、贤明和觉醒阶梯式的关系，来连贯道德体系的每一个环节的，而将这个环节的终端，赋予在觉醒的身上。这是一个经过苦心思索和精心选择之后的一种形象界定，是将抽象的哲学道理转化为可以感觉的一般经验后，使更多的人可以理解其中的奥义。这个奥义不是别的，就是信仰与灵魂净化对于幸福具有重要甚至不可替代的意义。这可以被认为是优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》最本质的思想。

信仰与灵魂净化是一个古老的话题，因为它本身就是人类一个古老的信念。但信仰与灵魂净化又是一个永无止境的话题，总是常议常新，意犹未尽。这不是因为别的什么，而是因为人类对世界、对自身的观察与理解，总是存在相当狭窄的有限性。人们因不同时期、不同角度、不同欲求的差别，而总是得出不同甚至

相悖的结论。英国历史学家阿诺德·汤因比就这样说过："如果我们着手对不同时代和不同地区、为我们所知的无数人类社会和团体所信奉的各种宗教作一概览，所产生的第一个印象就是令人惊讶的无限多样性。"[1] 这些无限的多样性虽然形成了不同的文化意趣，即我们今天所说的文化多样性，但不可否认的是，无限多样性的本身会造成观念上的巨大矛盾，这些矛盾发展的结果，可能会形成文化的对立。这种对立，可能会形成对信仰的差异甚至相悖的观念，而这种不同甚至相悖的观念又可能往往造成秩序的混乱，对社会、对民族，也包括对个人都可能产生极其严重的伤害。所以，规范社会，约束个体，凝聚民族，最重要的手段就是确立统一的信仰，以规范和强化灵魂净化的手段。

图腾萨满的冥冥光环

既然信仰具有历史性，信仰自然是一种发展的信念。所谓发展就是吐故纳新，就是随着人的认识水平的提高而不断修正过时的信念。每一个民族都经历过这种发展，每一个民族都不能不经历这种发展。

维吾尔民族当然也不例外。

维吾尔先民曰"狄"(或曰"丁零")。据历史学家考释，"狄"应为"翟"的带有褒嘲性的同音替代字。翟是一种草原上轻捷善飞的猎鹰，翟人是以称为翟的鹰或其他飞禽类为图腾的部族。[2] 这

[1](英)阿诺德·汤因比著，晏可佳、张龙华译：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社2003年版，第27页。
[2] 段连勤：《北狄族与中山国》，河北人民出版社1982年版。

种飞禽崇拜观念，在维吾尔人历史传说和民间故事中都能够找寻到。特别是民间故事中常常出现的神鹰救主的情节，应该说，就是这种崇拜观念的反映。在《轻·铁木尔英雄》故事中，轻·铁木尔借助神鹰的帮助最后战胜了吸血女妖。而《三兄弟》中遭受两个阴险毒辣的兄弟陷害的老大，也是在神鹰的帮助下脱离险境。传说乌古斯可汗有六子，其中五人分别以白鹰、鹫、猎秃之鹰、隼、青鹰为图腾。维吾尔人的这种信仰观念，甚至影响到他们对外塑造民族威势无比的形象之上。在公元809年，回纥汗国要求当时的唐王朝，在用汉语译写维吾尔族称的时候，用“回鹘”替代“回纥”。“鹘”是一种猛禽，用“回鹘”替代“回纥”，就是取“回旋轻捷如鹘”之义。

不独飞禽，亦有走兽。其中以狼最为神圣。《乌古斯可汗的传说》中开篇就是一只狼的形象，并注明说这就是乌古斯。

人们都说：
“愿他就是这样，
这就是他的样子。”

这种宣言似的表述，再清楚不过地表明了狼在维吾尔人心目中的神圣地位。乌古斯就庄严地宣布：“让苍狼作为我们的战斗口号”，并在苍狼的护佑下，取得了征服世界的胜利。乌古斯战胜乌鲁木可汗的描写是这样的：

翌日黎明时候，
乌古斯可汗的营帐里，

射进来像日光一样的一道亮光，
亮光里出现一只苍毛苍鬃的大公狼。
苍狼对乌古斯可汗说：
“喂，喂，乌古斯，
你要去征伐乌鲁木。
喂，喂，乌古斯，
让我在前面来带路！”
乌古斯可汗起营上路了。
只见队伍前头，
走着一只苍毛苍鬃的大公狼，
于是队伍紧跟在苍狼的后面行进。
走了好几天，
大公狼停下来了，
乌古斯和队伍也停了下来。

有苍狼的护佑，乌古斯自然是攻无不克，战无不胜。他打败了乌鲁木，让这个骄横的东罗马皇帝俯首称臣。

除了走兽，还有树木。13 世纪，一位波斯历史学家在他的名著《世界征服者史》中谈到维吾尔人自己的传说时，引述了他在古维吾尔都城喀喇巴喇哈逊发现的一块石碑上的记载：

斡儿寒[1]河岸尚有一座城池和一座宫殿的遗址，城名是斡耳朵八里（Ordu-Baligh），虽然它今天叫作卯危八里[2]（Ma’u-Baligh）。

[1] 今译鄂尔浑。
[2] 即今喀喇巴喇哈逊。

宫殿废墟外，对着大门，有些刻着文字的石头，我们亲眼得见。合罕在位时，曾将这些石头移起，发现一口井，井内有块刻有铭文的大石碑。……刻在石碑上的原来是他们的文字……

当时，哈剌和林有两条河，一名秃忽剌（Tughla），一名薛灵哥，汇流于合木阑术（Qamlanchu）之地。两河之间长出两棵紧靠的树，其中一棵，他们称为忽速黑，形状似松（nazh），树叶在冬天似柏，果实的外形和滋味都与松仁（chighuza）相同；另一棵他们称为脱思（toz）。两树中间冒出个大丘，有条光线自天空降落其上。丘陵日益增大。眼见这个奇迹，各族满怀惊异，他们敬畏而又卑躬地接近丘陵，他们听见歌唱般美妙悦耳的声音。每天晚上都有道光线照射在那丘陵三十步周围的地方。最后，宛若孕妇分娩，丘陵裂开一扇门，中有五间像营帐一样分开的内室，室内各坐一个男孩，嘴上挂着一根供给他所需哺乳的管子；帐篷上则铺有一张银网。部落的首领们来观看这桩怪事，畏惧地顶礼膜拜。当风吹拂到孩子的身上，他们变得强壮起来，开始走动。终于，他们走出石室，被交给乳姆照管，同时，人们举行种种崇拜的典礼。他们断了奶，能够说话，马上就询问他们的父母，人们把这两棵树指给他们看。他们走近树，像孝子对待父母一样跪拜；对生长着两棵树的土地，也表示恭敬和尊敬。这时，突然两棵树出声："品德高贵的好孩子们，常来此地走动，恪尽为子之道。愿你们长命百岁，名垂千古！"当地各部落纷纷来观看这五个孩子，犹如对王子一样尊敬他们。"考虑到这些奇迹，大家一致同意，必须从五子中推选一人当他们的首领和君王"；"他们发现，不可汗品貌秀美，才智出众，胜过别的诸子，而且，他通晓各族的语言文

字。因此他们一致举他为汗；于是他们会聚一起，举行盛会，把他拥上汗位。”[1]

同样的信念，在《乌古斯可汗的传说》中亦有表露：

又有一天，乌古斯可汗出外狩猎，
看到前方湖水中间有一棵树，
树窟窿中有位少女独自坐着，
她是个非常漂亮的姑娘。
她的眼睛比蓝天还蓝，
头发好似流水，
牙齿好比珍珠。
她长得如此的美丽，
人们一见到她，就连声说：
“哎呀，哎呀，真要了我们的命！”
一见到她，连牛奶都会变成奶酪。
乌古斯可汗看到了她，
就情不自禁地爱上了她，
于是娶了她，一起生活，
如愿以偿。
少女怀了孕，
一日日，一夜夜过去了，
她临盆分娩。
一胎生下三个男孩，

[1]（伊朗）志费尼著，何高济译：《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社1980年版，第63—64页。

大孩子起名叫天，
二孩子起名叫山，
最小的孩子起名叫海。

有关树洞姑娘的传说，在维吾尔民间相当流行。维吾尔人直到今天依然对树木怀有崇敬的心情，家庭院落的前后栽花种树，也已经成为维吾尔人的一种居落文化，而祈望求子时，则将布条拴在树上。

除此之外，维吾尔先民还对蓝天（腾格里）怀有敬意，曾认为腾格里是最高的神。总之，维吾尔人曾经经历过万物有灵的原始宗教崇拜，认为世界一切不解之谜，都有一精灵操纵，甚至包括人的生命本身。

“万物有灵论把万物都看成是有生命、有活力、有灵魂、有神性，灵魂活力内涵于万物之中，给万物以生机和灵性，并使之具有超自然的属性。万物有灵论是内在神论的原始形式。由于万物内在灵魂的主导作用，万物有灵，各有神性，人们便把对自然的崇拜变成了对精灵的崇拜，把对自然力的敬畏变成了对自然神灵的信仰。从这种形式的内在神论看神和世界，世界万物彼此之间是分散的、独立的；神是多元的，世界也是多元的。”[1]

居无定所，行无定踪，逐水草而流徙不断，决定了早期维吾尔民族浪迹天涯听天由命的文化心理定式。草原黑夜、干旱、暴雨、狂风、大雪，人被险恶的环境所左右，人无力与这些自然之力抗争，人是渺小的，从而形成了以天为命，万物皆有灵的基本信念。企望通过对外在的自然之力的敬畏，以祈求获得欲望中的安稳生活，成为相当一个时期维吾尔人的灵魂寄托。而将苍狼、

[1] 孟慧英：《中国北方民族萨满教》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 174 页。

神树、猛禽等比类为自己的祖先，也是希望以此保佑维吾尔民族的生息与繁衍，期望民族不被险恶的环境所窒息。在这样的文化心理定式的影响下，人们只是出于敬畏，出于消灾祈福的愿望，而对万物之灵怀一个纯真的信仰，其自身的灵魂感悟却极为迟钝。只是被动地以为：天为父，地为母，人为子，万物为依存；天地不以人定，而人以天地定；万物不以人定，而人以万物定。天有道，地有道，万物有道，而人无道。人要仰天伏地，顺应天地之道，感应万物之灵，福与祸皆为天命。这样追求幸福的办法是无论如何也不能奏效的。

为了获得神的护佑，作为神的传话使者的萨满，承担了人与神之间沟通信息的任务。萨满可以说是最早的神职人员，在历史上被称为巫师，他们所举行的人与鬼神之间沟通的仪式，也就被称为巫术。因为萨满掌握了人与鬼神信息交往的权力，所以万物有灵的原始宗教信仰，也被称为萨满教。但由于萨满教没有独一的主宰之神，只有强弱、好恶之分，所以很难用萨满教统一民族的精神，更难用萨满教确立万众共尊的一体化道德体系。这样的局面，在以血缘为纽带的部落中尚可支撑起内部成员凝聚一体的作用，在社会进步到部落联盟阶段，其一体作用便逐步丧失。再进步到形成国家阶段，则这种散乱的信仰非但无助于凝聚国家的统一意志，相反，还会因为讨价还价各路大神的尊卑高低而祸起萧墙。

漠北回纥汗国失败的教训，从某种意义上说，就与萨满争夺神的地位有着密切的关系。很长一段时间，萨满因为逐渐从为一般人消灾解难，到为政治家占卜凶吉，开始左右政治的走向，他们不能容忍牟羽可汗试图引进一个至高无上的尊神“摩尼”作为

万物意志的主宰。虽然迄今尚未发现有关此种争斗的史料记载，但根据一般的社会发展规律，此种争斗必然是存在的。杨圣敏先生在他的《回纥史》就有这样的看法，他说："代表氏族社会传统观念的萨满教势力，对摩尼教进行了顽强抵抗。"[1]这种抵抗不仅存在，而且也是酿成最后攻杀牟羽可汗的一个重要原因。以顿莫贺为首的氏族势力，借口牟羽可汗欲倾国力攻击唐朝，而策反发动宫廷政变，不仅杀了牟羽可汗，同时连带着杀了两千摩尼教士和粟特商人。[2]此种扩大化，不是没有缘由的。

规范民族的信仰，净化民族的灵魂，是何等重要的事情，是何等急迫的事情，这项事业，已经从牟羽可汗开始了。尽管牟羽可汗因此而丢了汗位，甚至丢了性命，但由他创立的用一神统揽众神的宗教改革，用一种精神规范民族的信仰与灵魂净化的坚定信念，却以不可抗拒的历史潮流，一直沿革相袭。这一点，优素甫·哈斯·哈吉甫是深信不疑的。他在《福乐智慧》中引述了一段牟羽叶护的箴言，就表明了这种信心：

请听那位才智过人、誉满四方、
著名的牟羽叶护[3]说过的名言：

心有所愿，天涯为毗邻，
追求的愿望会迅速实现。

（《福乐智慧》5043 行）

---

[1] 杨圣敏：《回纥史》，吉林教育出版社 1991 年版，第 206 页。
[2]《旧唐书·回纥传》，中华书局 1975 年版。
[3] "叶护" 是一种官制或封号。在此，虽然我们还不能十分肯定此牟羽叶护就是漠北时期著名的牟羽可汗，但我们迄今还尚未发现历史上存在另外一个牟羽。

虽然现在还无法确知此牟羽叶护与漠北回纥汗国时期著名的牟羽可汗是否属同一人，但这并不重要，重要的是所传达的信息，即在要树立信心，坚定信念，始终不渝地向理想的目标前进这一点上是相同的。正是在这一点上，优素甫·哈斯·哈吉甫对牟羽可汗怀有崇高的敬意。

抑恶扬善的光明之尊

国家的福祉，人民的幸福，是一个民族对自己生存的最大希冀。将部落联盟演化为政治一体化的国家，虽然在公元744年由著名的维吾尔人领袖骨力裴罗完成了，但散乱的信仰却没有得到根本的转变，依然停留在各尊其神、各行其是的混乱状态之中，政治的稳定常常受到信仰不同的威胁。

历史上，许多民族都遭遇过信仰危机带来的威胁。虽然在一段时期内，不同的信仰可以相安无事，但也必须经过善意的改良，即将不同的信仰聚合在一起，以实现一体化精神。比如中国古代汉族的祖先，融会不同信仰而生成“龙”的复合新神。龙是诸多部落之神的复合体，它淡化了部落的个体信仰，而强化了联盟的集体信仰。原先作为组成龙的部落个体，如马图腾部落、蛇图腾部落、鹰图腾部落、鱼图腾部落等，逐渐丧失了作为独立个体的存在。这一过程的完成，也就形成了民族。

正像前面我们列举的维吾尔人的原始信仰一样，维吾尔人也是鹰图腾部落、狼图腾部落、树图腾部落等组合而成的，但维吾尔人的这种部落图腾，没有像汉族那样融会成一个集体的复合神。

这种情况，在民族国家尚未建立时，其危害性尚不明显，一旦组成国家，其危害性立刻显现。

漠北回纥汗国的第三任可汗牟羽，就感受到了这种危害，因此他要从统一信仰入手，以规范维吾尔的民族文化精神，最终达到净化民族灵魂，实现国家与人民的幸福。

“在回鹘汗国的历史上，最有影响的文化事件是公元762年，回纥汗国第三任可汗统治期间，回鹘统治者对摩尼教的皈依。这一事件见于哈喇巴喇哈逊三体合璧碑记载。三体合璧碑是用汉文、粟特文、突厥文三种文字刻写的，但能令人满意地保留下来的只有汉文铭文。”[1]这里所说的“三体合璧碑”，就是《九姓回鹘可汗碑》。

碑铭汉文部分有一段这样的记载，记述了牟羽可汗将摩尼教引入维吾尔社会的情况：

可汗乃顿军东都，因观风俗败民弗师，将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘，以茹荤屏湩酪为法，立大功绩，乃曰汝傒悉德。于时都督刺史、内外宰相、司马佥曰，今悔前非，愿事正教。奉旨宣示，此法微妙，难可受持。再三恳恻：往昔无识，谓鬼为佛；今日悟真，不可复事，特望□□□□□曰，既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。故圣人之在上，上行下效。法王闻受正教，深赞虔诚。□□□□德（愿）领诸僧尼，入国阐扬。自后（道?）□慕阇徒众，东西循

[1]（英）加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，商务印书馆1994年版，第86页。

环，往来教化。[1]

从中我们可以看到，信仰摩尼教的要求是极为苛刻的："既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。"也就是说，要将万物有灵的观念抛弃掉，要将各种鬼神画符销毁掉，静心诚一地视摩尼为唯一的真神。而这正是牟羽可汗所希望的。

这是一场文化上的革命，牟羽可汗深知实行的困难和危险。德国著名维吾尔学专家冯·佳班（A.von Gabain）在吐鲁番收集了一件回鹘文文献，她取名为《牟羽可汗入教记》，比较详细地描述了牟羽可汗将摩尼教引入维吾尔社会的情况。这个文献最早由班格（W.Bangung）和冯·佳班刊布在由柏林普鲁士科学院 1929 年出版的《突厥吐鲁番文献》第二卷（T ü rkische Turfan–Texte Ⅱ）中。原件有几处残损较甚，残片边缘虫蛀后，留下许多迹痕。有几页上的文字已相当模糊。残损处刊布者都已填补。

我们来看它的内容：

牟羽可汗在洛阳遇到了摩尼教徒，牟羽可汗询问他们为什么在这里布道。摩尼教徒这样回答道：

"'我们是圣洁的，我们是僧正，我们按神的言谈行事。我们要舍弃肉身而走向天境。要问这是为了什么？（因为）我们不与神令相背。……在我们面前有巨大的压力和痛苦，为此，我们要去寻找天境。……我的神啊！如果你毫无法规，不时地犯罪，那么，你的整个汗国就会混乱……所有突厥人，对于神要成为有罪之人。'……当此神圣的四位圣僧从桃花石（唐朝）来的时候，他们

[1] 程溯洛：《唐宋回鹘史论集》，人民出版社 1993 年版，第 102 页。

抱着四种愿望……（缺）……但为了人民，为了学理，却遭遇到大的危险，大的压迫。摩尼教徒和粟特商人，常常处在被人杀害的境遇。……‘陛下：如你自己远离这些达干，则善法善行可以在你的国内施行。如仍任……达干担负国家重任，他们必作恶行，你的国家必将下沉。……你要走的路将是另一条路。”

“天王与众僧一起讨论了两天两夜。第三天，他们继续争论到很晚。此后，天王就有所动心了，这是因为听了这些话的缘故，其灵魂不能从这一行为中解脱。他说对此他害怕得发抖，内心受到极大的痛苦。后来，天王牟羽可汗亲自来到徒众聚集处，恭敬地跪在众僧面前，乞求恕罪：‘我（经历）了这般辛劳，请让我持法为僧，否则我的内心不能平静下来。我虽然生活在这世界的土地上、家室里，（但）我（对此）并无所爱。……我的统治、肉身的喜悦、我的治理、我所拥有的权威，在我的眼里，都变得毫无价值、无足轻重了。’……众僧宽恕了他，他们都骑上了马跟随在天王之后，所有大臣、贵妇人、名人、头人及全体黎民都抵达城门，（为天王的觉悟）狂欢。那时，天王进了城，头上戴着王冠，身穿深红色（长袍），坐在黄金宝座之上，向官员和人民传令：‘现在你们都（看到了）前面的光明。你们欢喜吧……你们就照他们的话和忠告施事吧！以爱的智慧去珍视、述说、寻找……吧！’当牟羽可汗下了这道神令之后，云集的平民敬拜祈祷并赞颂了天王。从此以后，他们就不断地努力修行，行善。”[1]

牟羽可汗在听了摩尼传教士阐述的摩尼教理“二宗三际”，并与之进行了三天三夜的激烈争论。最终牟羽可汗感悟到了摩尼教

[1] 根据杨富学、牛汝极译文和冯家升、程溯洛、穆广文译文整理。两篇译文分别见《维吾尔古典文学大系》:《上古至高昌汗国时期的文学》及《维吾尔族史料简编》。

理的深刻含义，认为这种宗教可以教化维吾尔人。

摩尼教是由波斯人摩尼（公元215—273年）创建的，是一种吸收了琐罗亚斯德教、佛教和基督教教理的“混合性”宗教。据加文·汉布里说，在发现的摩尼教现存圣典的残片中，记载了摩尼传布摩尼教的启示：

> 上帝的使者永远将睿智、懿行一次次地带给人类。在天地初始的时代，名为释迦牟尼使者，将它带给了印度。到了下一个时代，又由琐罗亚斯德带到了波斯。再到下个时代，耶和华将它带给了西方。现在，启示再次降临了，最后时代的预言将通过我——上帝旨意的使者——摩尼，带给巴比伦尼亚。[1]

摩尼教的核心内容是“二宗三际”。所谓“二宗”指光明和黑暗，亦即善和恶；三际是初际、中际和后际，即过去、现在和将来。明暗系指世界的两个本源，三际是说世界在发展过程中的三个阶段。该教把黑暗和光明看作两种对立的存在或王国。光明王国里充满爱、信、忠实、崇高、贤明、温顺、智慧、和睦等一切美好的东西，而黑暗王国里则相反。根据摩尼的教说，自有天地以来，也就是“初际”阶段，黑暗就侵入了光明的世界，彼此混杂在一起。光明必须发动一切力量把黑暗势力驱逐出去，以保持光明王国的纯洁。然而，黑暗为了阻止光明的努力，就极力唤起人类享受物质的欲望，企图瓦解光明因子对人类的影响。因此，若要战胜黑暗，光明的力量首先要苦行修炼，做到清心寡欲，积聚更多的光明因子，抵抗黑暗因子的侵蚀，最后战胜黑暗。

[1]（英）加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，商务印书馆1994年版，第87页。

为了通俗地表达摩尼教的教理，摩尼将光明（善）和黑暗（恶）比喻为两棵不同性质的生命树和死亡树。生命树永远充满生机，硕果满枝；死亡树则永远凋零枯萎，死气沉沉。人们应该用真心呵护和辛勤浇灌生命树，那样，生命树就会源源不断地向你提供你所需要的一切。而如果你亲近死亡树，其结果是你不仅什么东西也得不到，而且会累及你，使你走向罪恶和死亡。

摩尼教的主神，管理着光明王国，他被称为“永恒的时间”，有时被称为“光明之父”或“伟大之父”，他是神性、光明、威力和智慧四种德性的集中表现者，这四种德性在摩尼教徒中被称为“四大尊严”。他要求人们亲近善而远离恶，为此他订立了十大戒律：禁止偶像崇拜、撒谎、贪欲、杀人、通奸、偷盗、提供假证、怀疑或背叛教义、渎职，以及每日必须祈祷4—7次，具体地规定了人们的行为规范。赞颂“四大尊严”和恪守“十大戒律”是摩尼教的典型特征。

摩尼教在其故乡并未能获得积极的传播，甚至摩尼本人也被处死。相反，由于受到迫害，大批摩尼教徒纷纷逃到地中海、西域和中原。但是在地中海，摩尼教只是风光一时，其后便烟消云散。而在西域，摩尼教得以扎下根来，并从那里向中国中原地区渗透。据《册府元龟》卷九七一载，开元七年（公元719年）“六月，大食国，吐火罗国、康国、南天竺国，遣使朝贡，其吐火罗国支汗那王帝赊上表献解天文人大慕阇。其人智慧幽深，问无不知，伏乞天恩唤取慕阇，亲问臣等事意，及诸教法，知其人有如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养”。这里所说的大慕阇，就是摩尼传教者。慕阇为古波斯语Moze的译音，汉语

意为“师”，大慕阇就是“大师”。[1]

大慕阇到了中原后，传教似乎并不顺利。唐王朝对摩尼教不感兴趣，并且敕令不得在中土传教。敕令说：“末摩尼法，本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。”[2] 既然朝廷禁断，摩尼教在中国的日子也就不会好过，建立寺庙扩大传教规模的愿望当然也是无法实现的。

但是摩尼教的前景并未因唐王朝的禁断而陷入绝境。恰逢安庆绪和史朝义又兴作乱，唐朝无力平乱，只得再次向漠北回纥汗国请兵援手。公元 762 年，牟羽可汗（公元 759—780 年在位）亲率维吾尔骑兵进入中原援助唐王朝。在协助唐王朝剿灭安庆绪、史朝义叛乱后，在洛阳遇到了逃匿此地的摩尼教徒，他与他们彻夜论道，倍受启发，并将摩尼教传入维吾尔社会。

这是一次伟大的壮举。不仅对维吾尔社会，甚至也对摩尼教，都是史无前例的。加文·汉布里在评价这一历史事件时说：“第三任回鹘可汗皈依摩尼教之后，接受了波斯称号‘Zahag-iMani’（摩尼之子）。摩尼教一度曾经是少数派的宗教，随着回鹘可汗的皈依，摩尼教第一次成为一个强大的帝国的国教。这样，摩尼教得以相应地扩大了影响，逐步繁荣起来。对于回鹘部落来说，皈依摩尼教之前，他们信仰有几分残忍的萨满教，通过改信这种新的宗教，使回鹘部落得到了一种接近较为文明的河中地区和伊朗文化的途径。”[3]

但是，很显然，牟羽可汗可能未能完全说服所有的贵族，特

---

[1]（法）伯希和、（法）沙畹著，冯承钧译：《摩尼教流行中国考》，见《西域南海史地考证译丛》第二卷，商务印书馆 1995 年版。
[2] 杜佑：《通典》卷 40，中华书局 2008 年版。
[3]（英）加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，商务印书馆 1994 年版，第 88 页。

别是那些拥兵自重的权贵。他们依托萨满在民众中固有的威望，向摩尼教发起抵抗。而因为摩尼教第一次被作为国教，也可能使摩尼传教士受到极大的鼓励，他们以教自恃，拼命占据漠北回纥汗国的重要政治地位，不断扩大自己对汗国政治的干预，从而也激怒了大权旁落的权贵。后来，牟羽可汗被反对派谋杀，摩尼教在汗国受到了沉重打击。

牟羽可汗的努力并没有付之东流。到了保义可汗（公元 802—821 年在位）时期，摩尼教又重新获得了昔日的地位，说明摩尼教已经深入人心，并对维吾尔社会产生了深远影响。《九姓回鹘可汗碑》就是保义可汗当政时期所立的汗国可汗纪功碑，碑文中对信仰摩尼教后汗国精神面貌发生的变化有这样的赞赏：

> 熏血异俗，化为蔬饭之乡，宰杀邦家，变为劝善之国。

这种转变的意义非同小可，从多神向一神信仰的转化，不仅仅是一种宗教上的革命，更重要的是一种信念上的革新，是一种文化认同，是一种民族意识觉醒，是将外在混乱的世界归入一种秩序，从而可以将社会一并归入这种秩序之中，并以此规范民族的信仰，规范民族的行为，进而使民族在一神的指引下，在国家依靠一神的敬畏精神而代行神的旨意实行一体化的制约下，为寻求幸福之路扫清障碍。

但这样的大好局面似乎保持得并不长久。因为虽然漠北回纥（回鹘）汗国实行了这种文化革命，但这种文化革命在某种意义上还带有盲目性，特别是对万物有灵的萨满精神还没有采取更加明确和严厉的割除措施，也没有从理论上对摩尼教的精义作系统的

研究与传布，更没有对民族进行大规模的思想认同的教育，所以，新的信仰的根基并不牢固。终于，公元9世纪初年，在经历了游牧的自由主义与封建的强权主义，泛神的萨满精神和一神的摩尼信仰，祥和的人伦结构文化与强悍的天伦结构文化的激烈较量后，漠北回鹘汗国在政治上暴露出不和谐音，争权夺利愈演愈烈。公元840年黠戛斯人乘机发动十万骑兵攻破喀喇巴喇哈逊，使经营了近100年的漠北回纥（回鹘）汗国政权终于崩溃。

失去漠北的霸主地位，维吾尔人被迫举族西迁。在经历了国破家亡流徙逃亡的悲惨经历后，一支维吾尔人在吐鲁番盆地的古城高昌重整旗鼓，建立了高昌回鹘王国政权，自公元850—1250年王国持续了400年。而另一支则继续西进，在喀什噶尔和巴拉沙衮建立了喀喇汗王朝。

在高昌回鹘王国建立之后的相当一段时期，摩尼教在政治、精神和文化领域里，开始受到特别的重视。这一方面在于高昌维吾尔人依然将摩尼教作为自己民族的精神依托，特别是遭受了巨大创伤之后，人们需要一种精神来安慰身心的苦痛。同时，另一方面，也因为在维吾尔人到来之前，在这块绿洲中摩尼教已经深植其中，特别是吐鲁番，那里居住着许多摩尼教的高级僧侣，他们不仅有完备的宗教礼仪，而且极为系统地把摩尼教文献介绍到这里。维吾尔人在这里感受到了系统的摩尼教文化，在民族流亡之后，这里的摩尼教文化显现出一种极强的亲和力，维吾尔人仿佛委屈的儿子，终于可以依偎在圣父的膝下，哭诉自己的不幸遭遇，表达自己对光明之神佑护的感激。

维吾尔人在高昌开始以极大的热情表达自己对摩尼的赞颂。他们受到当地佛教徒营建石窟的启发，也开始大规模地开凿石窟，

将摩尼教的光环映照在石窟壁上。在木头沟柏孜克里克石窟群中，现存第38号窟的正壁，绘有三身树干的三干树，即摩尼教义中的生命树，象征光明国王所占据的东西北三方，树上开着12朵大花，垂挂着累累硕果，树下围坐着身着白衣的男女信徒，虔诚地向生命树膜拜。[1]

"柏孜克里克"是维吾尔语"山腰"之意，点明了石窟建造在火焰山主峰北坡山腰中，深处木头沟峡谷之内。第38号窟里的壁画已经剥蚀严重，但仍能分辨出其他一些绘画的基本内容，其中一幅绘着一个吹横笛的乐伎，兴致高昂地舞蹈奏乐赞颂摩尼。另一幅画则表现了摩尼信徒追随在双翅天使的身后，祈祷获得新生。

在柏孜克里克石窟群中，应该还有许多石窟过去曾是摩尼教拥有的，如第17号和第25号，但在后来被佛教取代。[2]许多石窟都可能存在这种情况。据考古者提示，有些石窟的佛教壁画背后可能藏有摩尼教壁画，这是后来的佛教徒把自己的壁画覆盖在原有的摩尼教壁画之上了。如果技术条件成熟，将外覆的佛教壁画保护性剥离，将会显露出更多的摩尼教壁画。

阿尔伯特·冯·勒柯克1904年组织了德国第二次发掘新疆的考察队深入到吐鲁番，其目标主要是收集摩尼教文化遗存。他的《新疆的地下文化宝藏》一书，记录了这次探险考察活动。他在书中说，由于格伦威德尔的第一次考察留有许多遗憾，特别是对吐鲁番地区一息尚存的摩尼教文化遗存收集太少，而已经在世界消失的摩尼教，对于了解中亚历史文化和高昌维吾尔人文化具有特别重要的意义。"这些重要的发现，导致成立了一个专门委员会，并准备

[1] 该画被《中国新疆古代艺术》辑入，新疆美术摄影出版社1994年版。
[2]（法）莫尼克·玛雅尔著，耿昇译：《古代高昌王国物质文明史》，中华书局1995年版，第106页。

再派遣一支考察队对这片神奇的土地进行发掘。”[1]

勒柯克初到吐鲁番，进入高昌古城，“在那里的一个巨大的形如大厅的建筑内，我们拆毁了一堵较薄的隔墙，这是较为近代的建筑。在这堵墙的背后，有一面古老的土墙，在古朴的墙面上，有一幅大型壁画的遗迹。这幅壁画描绘的是：一群摩尼教男女修行者正围着一个与真人一般大小的穿着摩尼教祭司服饰的人。这些摩尼教男女修行者依照他们各自的身份穿着白色的衣服，这些人物都以较小的比例画出，在他们的前胸，都用粟特文写着各自优美的波斯语名字”。[2] 居于最前面突出位置上的人物，显然是这幅画的中心，他身着白色服饰，被黄色月牙围绕着的红日衬托着，在他身后是三排排列整齐毕恭毕敬的男女。勒柯克认为，这个人物可能就是摩尼本人在摩尼教绘画中的传统形象。从绘画风格上看，这幅画吸收了中原绘画的许多技法，而且摩尼形象特征也东亚化了。[3]

勒柯克还在被他编号为“K”的遗址中，发现了许多摩尼教的手稿和壁画。这个“K”遗址在可汗堡附近，是摩尼教寺庙。在一间藏书室内，“整间屋子的地上铺满了约有两尺厚的手稿。经过细致严格的鉴定，这些手稿是属于摩尼教的”，“在这些手稿优美字行之间，点缀着小型的细密画，这些画用金色、蓝色、红色、绿色和黄色颜料绘成，其精巧的线条至今还能分辨得出”。[4]

---

[1]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社 1999 年版，第 33 页。
[2]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社 1999 年版，第 47 页。
[3]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，赵崇民译：《高昌—吐鲁番古代艺术珍品》，新疆人民出版社 1998 年版，第 44 页。
[4]（德）阿尔伯特·冯·勒柯克著，陈海涛译：《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社 1999 年版，第 50 页。

在高昌的壁画中，我们也发现，将摩尼教引入维吾尔社会的牟羽可汗被置于众神的行列，他身披打着红色结的大衣，头顶闪烁着圣光。为此冯·佳班评述说："不仅东欧的肖像画家，而且中亚细亚的佛教艺术家都采用东罗马皇帝的无装饰的、红色的（紫色的）战袍，这种情形颇能说明形式因素的象征力量。如同在拜占庭一样，在这里，红色战袍不是用扣子扣住，而是采用打结的办法。如果说在高昌，一个人被描绘成穿着无袖大衣和下颌下面打着一个颇为讲究的结，那么他必然是一个英勇的圣徒或者甚至是一个天上的统治者：四大天王、金刚手菩萨、城门守护神、刹帝利众、一个不可名状的愤怒的神灵、一个年轻夜叉和在摩尼教方面把摩尼教引进自己国家的回鹘仆固（牟羽）可汗，都被描绘成穿着这种大衣。"[1] 很显然，维吾尔人把对祖先的敬仰与对神灵的敬畏结合起来，以激发起我们是神灵的子民的骄傲情感。

摩尼教壁画以及插图在维吾尔人宗教生活上占据了相当重要的地位，这无疑对维吾尔人的艺术素养起到了很好的培育作用。维吾尔人把希腊艺术、犍陀罗艺术、印度艺术，以及中原艺术很巧妙地与自己对艺术的理解结合起来，创立了一种被称为"回鹘的艺术风格"。

极为形象的绘画所传达出的对摩尼敬仰的宗教情感，胜过难以名状的语言所能达到的高度。但是，绘画毕竟是专业性很强的一门工艺，而且绘画语言在普及宗教基本理念的时候所受到的限制，是绘画本身所无法克服的。因此需要一种更直接和更具体的手段，使更多的人获得有关摩尼教教理的清晰概念。这个手段就

[1]（德）冯·佳班著、邹如山译：《高昌回鹘王国的生活》，吐鲁番市地方志编辑室 1989 年版，第 130、115 页。

是抄写摩尼经和创作表现摩尼教基本精神的诗歌。

赞美摩尼的诗歌作为传达摩尼教精神最精炼和最形象的载体，获得了最佳表现的机会。从发现的高昌汗国初期维吾尔人创作的诗歌遗存来看，几乎都是有关摩尼教的宗教诗歌。确实，维吾尔人希望摆脱命运加在头上的阴霾，很自然地把精神投入到摩尼教的光环之中，希望在光明之源摩尼教那里寻求精神的归宿：

你保护了我们的身体！
请你拯救我们的灵魂！
我们向光明之神，
祈求幸福。
愿我们无灾无难！
愿我们生活幸福！[1]

这样的祈祷诗，表现了很深的宗教虔诚之心。将寻求幸福与理念摩尼结合起来，使信仰成为一种与摩尼心心相印的自觉意识。人们在祈求摩尼的同时，也感受到摩尼的独一性和不可替代性。在汇聚于摩尼身边的同时，也凝聚了民族，凝聚了民族的一体化精神。

而且，摩尼教的基本要求已经深入到高昌维吾尔人的日常生活中，摩尼作为光明之神，似乎无时无处不在关怀着人们。人们仿佛觉得，自己的生活与幸福，都得益于对摩尼的赞颂和虔诚的膜拜，而心中存在的非善的念头，也需要摩尼帮助克服与战胜。

[1] 原诗选自邦格《回鹘文摩尼教赞美诗》，载比利时《博物馆》杂志第38卷，1925年版，第22—23页；译文选自《维吾尔古典文学大系——上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社1995年版，第155页。

这不仅改变了高昌维吾尔人的行为方式，也改变了他们的心理结构。人们把自己的幸福托付给摩尼，希望通过摩尼巨大无边的神力，使自己的一切美好愿望得以实现，使一切丑恶的欲望得以抑制。维吾尔人把摩尼教文化作为一剂温和的良药，并使得维吾尔人的性情也不断变得温和起来：

秋云翻滚，
是要下大雨吗？
我那心爱的两个幼子，
是在流泪吗？[1]

这种表现人的爱、人的友善、人的相互依恋的诗歌，体现了人们彼此之间的尊重，也体现了社会文化的一种价值取向。在这样的社会文化价值取向中，人们开始不断抑制灵魂中恶的势力，不断提升灵魂中善的势力，用一种严格甚至近似残酷的道德约束来规范自己的行为，强迫自己割除恶欲，弘扬善德。

但是，人们的虔敬之心，加上严格的教法，虽然在制约人的行为上具有重要的作用，但在某种意义上也可能使维吾尔人的生活变得十分拘谨。

苦海无边的佛祖慈悲

房龙在他的《人的解放》一书中，对摩尼教的极端做法表示

[1] 译文选自《古代维吾尔诗歌选》，新疆人民出版社 1982 年版，第 37 页。

了疑义，认为那些要求教徒遵循的生活戒律，严重影响了人们的生活质量，从而使这一宗教在实行起来遇到了许多麻烦。"如果不考虑某些追随者将他的教义极端化的情况，可以说摩尼知识复活了古代波斯关于好神和坏神的传说。这两个神无休无止地争夺人类的灵魂。而摩尼把古代的坏神和《旧约》里的耶和华联系起来（这样耶和华就成了他的魔鬼），把诸善之神和福音书中的天父联系起来。而且（这里我们能够感觉到佛教的影响），摩尼认为人的身体是邪恶污秽的，人们应该通过不断的禁欲来去除自己的世俗野心，必须遵守严格的饮食、行为规定，以免落入恶神之手，遭受地狱煎熬。所以，他又规定了一大堆禁忌，规定这不能吃，那不能喝，给门徒制订了一个只有冷水、干菜和死鱼的食谱。"[1] 这种清苦，使追求现实幸福的愿望变得扑朔迷离起来。

确实，摩尼教在许多方面保持了与佛教的一致性，特别是在有关约束和克制人的欲望的教诲方面如出一辙。但佛教比起摩尼教，在如何限制人的现实生活欲求行为方面，却较为模糊，或较少苛求。佛教是一种自觉性宗教，不采用强制手段。它要求人们通过思佛念佛而达到精神上的觉悟，最终达到灵魂上的涅槃（圆满）。

佛教在高昌的影响原本就远远大于摩尼教。维吾尔人在高昌的初期，虽然依然遵从着漠北时期的摩尼教信仰，但实际上已不可能不受到当地势力更加强大的佛教的影响。在前面我们列举的那些赞美摩尼的诗歌中，维吾尔人已经有意无意地将摩尼类比为佛，将摩尼与佛看成是同一品性的神。

对摩尼教的赞颂，似乎并未使维吾尔人寻求到关于命运的答

[1] 房龙：《人的解放》，北京出版社 1999 年版，第 105—107 页。

案。尤其是摩尼教等级严格的教会组织，近乎残酷的生活戒律和有关命运的模棱两可的解说，使摩尼精神离维吾尔社会的实际需要越来越远。在高昌历经数百年的佛教，却因其温和的教理、实在的教规和完善的教义文化，逐渐吸引了维吾尔人的注意力。佛教关于命运的因果报应说，似乎极简明地回答了探索许久的命运之谜。现实的存在，不管是善的还是恶的，不管是先前发生的还是以后将要发生的，都已获得了佛的安排。人的幸福与苦难，既是前世行为的报应，也是后世结果的预兆。所以，欲求来世的幸福，必得今世奋力追求精神上的净化。佛光普照，一切似乎都变得温和起来，似乎都变得清晰起来，似乎都变得有序起来。于是，佛开始取代摩尼。

这与其说是在宗教信仰上存在一种零乱的头绪，还不如说依然是受到万物有灵的萨满情结的制约，似乎每一个神都可以成为膜拜的对象，都会给人带来无尽的幸福。维吾尔人合用则用，不合用则弃的文化品性在这里又一次发挥了作用。这样，在经过了初期的摩尼赞美之后，由于融合了大量的信仰佛教的原住民之后，摩尼教逐渐被佛教所取代。这个取代的过程可能是极其平和自然地进行和完成的，因为没有任何史料记载有关摩尼教与佛教的冲突事件发生。

正像优素甫·哈斯·哈吉甫所担心的那样，信仰如果只是作为一种无意识的行为，其盲目性可能导致信仰的丧失，甚至可能导致向信仰的反方向发展。所以，信仰不仅仅是只停留在感情上赞美神，而更重要的是要在意识上真正把握神的精神。

高昌回鹘王国的维吾尔知识分子也意识到了这一点，因此，在佛教已经开始成为维吾尔人新的信仰之后，他们开始系统地把

佛教的重要经典向维吾尔社会作广泛的译介。像《金光明经》《妙法莲花经》《阿弥陀经》《华严经》《金刚经》《慈悲道场忏法》《俱舍论》《弥勒会见经》等，“可以说当时有关佛教的主要经典（包括经、论两部分）都已先后译成了回鹘文”。[1] 特别是著名学者和翻译家僧古萨里（公元10世纪前后在世），他不仅精通汉语，而且精通梵语及其他西域古代语言。他的精美的译文，使佛经具有了文学的价值，也具有了为维吾尔人所理解的品格。“僧古萨里在翻译《金光明经》的过程中运用了富于表现力的语言、丰富多彩的表现手法，把说教性很强的佛经和佛教法师的传记故事译成回鹘人民喜闻乐见、通俗易懂的弘扬佛教教义思想的译本。在翻译过程中，僧古萨里特别注重故事情节的生动性与通俗性，运用了回鹘语中洗炼通俗的语言，塑造鲜明的人物形象，人物内心世界的刻画都用了形象动人的比喻，另外，译者在忠于原文的前提下，对《金光明经》中的传说、故事进一步润色、加工，使之维吾尔化。”[2]

僧古萨里的译文再创作成分很大，不仅影响了文学的创作，而且激起了翻译家对外部文学作品的浓厚兴趣，并希望通过翻译的活动表达自己对生活的理解。大量的佛本生故事被译成回鹘文，像《两个王子的故事》（也称《善恶二王子经》）、《恰希塔那王》，生动的故事吸引了人的注意力，枯燥的佛学教理通过引人入胜的情节而变得亲切和易于理解。而依据佛本生故事创作的石窟壁画，更是栩栩如生。特别是有关菩萨的传说得到了关注。维吾尔画家常常在内殿藻井上描绘菩萨王子从父母宫殿出走的场面。“这一地

[1] 耿世民：《耿世民新疆文史论集》，中央民族大学出版社 2001 年版，第 135 页。
[2] 阿布都克里木·热合曼主编：《维吾尔文学史》，新疆大学出版社 1998 年版，第 153 页。

方化的题材包含一个质朴的象征意义：因为王子的父母知悉他要出逃的企图，他们命令紧闭宫门，设重兵把守。因此出逃需要特殊帮助。于是来了几个夜叉神，出现了一个男人和一匹马，两人爬到宫墙上。”[1]这种题材的绘画究竟要表达一种什么样的意愿，多少让人感到费解。但是假定我们联系到当时维吾尔人如何把寻求一种新的生活放在十分重要的位置上，我们似乎有理由认为，画家希望通过这样的“出走”故事，暗示想摆脱某种现实桎梏的愿望。

同时，大量的石窟壁画还表现了高昌回鹘王国的贵族供奉佛祖的庄重场面。佛从崇拜者手中接受一份祭品，崇拜者向佛倾吐自己的誓愿。供奉者为了全家人都能获得佛祖的关照，大多将家人一并绘入画中。为了区别别的供奉者，画像旁边题写了自己的称号和名字。这些题词要自己亲手书写，大概认为只有这样才能使布施的功德产生巨大的作用。在高昌维吾尔汗国的400年间，石窟遍及四方，壁画风格越来越接近现实，从一个侧面反映了维吾尔人的精神和艺术的追求。这些壁画与用文字记录下来的各种佛本生故事一起，以一种卓尔不群的超然气韵标志着维吾尔进入了自觉净化民族灵魂以获得民族新生的历史时期：

> 愿我们如湖中的莲花一尘不染，
> 像蓝空中日月一样自由遨游，
> 愿我们从各种孽行、烦恼、魔窟
> 和来去世间之途中得到解放。[2]

---

[1]（德）冯·佳班著，邹如山译：《高昌回鹘王国的生活》，吐鲁番市地方志编辑室1989年版，第130页。
[2]《维吾尔古典文学大系——上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社1995年版，第158页。

很显然，这样的祈祷诗无论从气势，还是从主导精神上，都比高昌政权初期的摩尼教祈祷诗更加富有积极寻求新生的意味，层次也高出一筹。希望超然物外而获得精神解放的思想，得到了完美的表现。这种表现是以思想成熟、追求明确，并对教理有透彻理解为基础的，已摆脱了单纯祈求命运答案的盲目性，而在更广泛的领域祈求精神的自由。这一变化非同小可，说明维吾尔人将佛教作为精神的一种境界，作为标示人生此岸和来生彼岸祸福的一种尺度：

让我们消除一切罪行的恶果，
结束无尽的烦恼；
让我们斩除纠缠一切的恶魔，
努力具有全妙者的力量。[1]

只有人的存在得到了确立，人的精神才具有伸展的可能。也只有当人的精神有了伸展的机会，人的存在才能真正实现。稳定了民族的生活，确立了民族在高昌不可动摇的地位后，维吾尔人开始在精神的领域里积极寻求新的支撑点。

理念真主的福乐天园

在人类历史的一定阶段，一种新宗教对于统一民族、鼓起人

[1]《维吾尔古典文学大系——上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社 1995 年版，第 158 页。

民对共同事业的热情是必需的。就维吾尔人的历史来说，无疑，正是一种新宗教成为其文明发展背后巨大的重要的推动力。从信仰摩尼教到信仰佛教，维吾尔民族得以逐步稳定并趋向文明，及至维吾尔在对伊斯兰教进行最后选择之后，现代意义上的维吾尔族终于确立，而维吾尔文化的基本精神，即伊斯兰—维吾尔文化也得以确立。尽管我们不能就此下判断说，维吾尔民族的形成是依赖于宗教的凝聚力，维吾尔文化的精义是受到宗教的启示，但同样我们也无法下判断说，宗教在维吾尔民族的形成过程中没有发挥重要的作用，宗教在维吾尔文化中没有产生重要的刺激。当然，不可否认的是，因为宗教本身的虚拟性，其对民族文化心理所造成的伤害性也依然存在，甚至这种伤害性在一定程度上制约了维吾尔民族文化的拓展空间。因这个问题不是本书所要讨论的重点，故不再赘述。

但不管我们从哪个角度去看待这个问题，都无法规避这样一个事实：另一支西迁到中亚的维吾尔人，即喀喇汗王朝的维吾尔人，正是依托伊斯兰教而凝聚起了民族的自信心，并扩大了自己的生存空间，提升了民族文化的整体素质。喀喇汗王朝是第一个信仰伊斯兰教的突厥语民族国家，在伊斯兰教的历史上，具有十分重要的地位。

喀喇汗王朝信仰伊斯兰教具有很强的神奇色彩，这是因为有关记录这一文化历史事件的材料多是源于传说。阿拉伯史学家伊本·阿尔·阿西尔（1161—1234 年）在他的《全史》中便记录了这样一则传说：喀喇汗萨图克有一天梦见一个白衣人从天而降，走到他的面前说："为了使你在今世和来世都能得到拯救，你要皈依伊斯兰教！"于是，在东方熹微的时候，萨图克便宣布接受了伊

斯兰教，他的臣民也都竞相效仿。[1]这个传说较为古老，还保留着摩尼教的遗痕，所谓白衣人，常常被作为摩尼的象征。

在新疆流传甚广的手抄本《萨图克·博格拉汗传》中，喀喇汗王朝信仰伊斯兰教被描绘成是一种神的启示。其中说，穆罕默德圣人由天使哲布勒依介绍，登霄之夜[2]在太空中见到了萨图克的灵魂。回到地上后，穆圣对人们说："将来突厥斯坦地方，首先进入伊斯兰教的人，就是萨图克。"因此，萨图克的降生便不同凡响，出现了许多异常的征兆。一个占卜师预言这个孩子长大后将信仰伊斯兰教，并成为统治者。12 岁那年，萨图克狩猎时遇到化装成老翁的黑孜尔圣人，圣人向他讲解了伊斯兰教和信仰它的好处，以及火狱的恐怖情景，告诉他真主将派阿布·纳斯尔·萨曼尼做他的导师。[3]

但是，这些传说也不是毫无凭据。根据喀喇汗王朝自己的历史学家阿布杜·加帕尔的《喀什噶尔史》记载，喀喇汗王朝第一个信仰伊斯兰教的王室成员的确是萨图克，当时他是喀喇汗王朝可汗奥古尔恰克的侄子。他在阿图什遇到了因国内政变而逃匿此地的波斯萨曼王朝的王子纳斯尔，并受纳斯尔的启发而信仰了伊斯兰教。[4]

萨图克信仰伊斯兰教可能更多的是出于政治上的原因，即他要联合喀喇汗王朝周边的伊斯兰教国家，为实现他争夺汗位的政治抱负做准备。他的目标最终实现，他推翻了他信仰佛教的叔叔奥古尔恰克，登上了博格拉汗位（副可汗）。[5]同时以"圣战"的

[1] 李进新：《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社 1999 年版，第 9 页。
[2] 穆罕默德升天之夜。
[3] 李进新：《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社 1999 年版，第 9 页。
[4] 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社 1986 年版，第 74 页。
[5] 李进新：《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社 1999 年版，第 8 页。

名义向在巴拉沙衮的阿尔斯兰汗（正可汗）发动了攻击。

萨图克去世之后，他的儿子穆萨继承了汗位。正是在他的统治时期，喀喇汗王朝宣布将伊斯兰教作为国家的宗教。穆萨要求国内的人民从过去的信仰中解脱出来而皈依真主独一的伊斯兰教。他开始大张旗鼓地展开传播教义的活动，并支持来自尼沙木耳（今伊朗东北境的尼沙普尔）的苏非派传教士卡里玛提·苏非在喀喇汗王朝境内进行宣教。同时穆萨还将喀什噶尔作为都城，在那里兴建了皇家宗教学院和图书馆，并大兴水利设施。[1]

穆萨的这些举措，已经超出了单纯的政治目的，而将信仰提升到关系到民族与国家统一与兴旺的文化层面。伊斯兰教被确立为国教，意味着喀喇汗王朝的政治体系、法律体系、道德体系以及经济体系，都将严格按照伊斯兰精神规范，这将从根本上消除信仰的随意性以及信仰的盲目性，得以以一种精神统一民族和国家的意志。正是因为喀喇汗王朝有意识地从文化的角度看待伊斯兰教，才使喀喇汗王朝聚集起了巨大的能量，形成了万众一心的思想格局，并透出前所未有的发展前景。

需要特别指出的是，喀喇汗王朝一直采取政教分离的政策，并没有让宗教势力从根本上控制国家政权。这与其他信仰伊斯兰教的国家具有一定的区别。“伊斯兰教的生活方式原则上包括社会的全部文化与组织。教会与国家之间并无区分；国家是神权政治，真主的意志会在生活的每一方面实现。”[2] 这一原则在喀喇汗王朝并没有得到贯彻和执行。由于宗教势力未能成为国家政治的主导力量，国家政权虽然名义上努力扮演伊斯兰教护卫者的角色，但更

[1] 李进新：《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社 1999 年版，第 12—13 页。
[2]（英）约翰·希克著，王志成译：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，四川人民出版社 1998 年版，第 58—59 页。

多的仍然是希望采用世俗政治的管理方法。这种政策具有积极的意义，起码使维吾尔社会和维吾尔文化在总的趋势上，保持了一种轻松的情调。

但是，政教分离政策必然遭受到宗教势力的极力反抗，尤其受到邻国政教一体的国体刺激，宗教势力总会不遗余力地试图谋求更多的政治权力。于是，喀喇汗王朝的历史充斥着政权与教权彼此争锋的动荡。而且各种宗教势力，各种宗教流派都企图确立自己在汗国的正统地位，彼此之间也时有血腥事件发生。上层阶层这种为权力和利益而产生的争斗，无疑会对下层广大民众产生负面影响，而这种负面影响首当其冲的就是信仰发生了危机。

正是在这个危机中，优素甫·哈斯·哈吉甫感到确立信仰的重要性和迫切性，才将是否信仰真主独一，积极主动地推进民族灵魂净化的进程，作为民族与国家存亡的重大问题去警示国王。他在《福乐智慧》中引述了一个《古兰经》故事，以强调这个问题并非耸人听闻。故事是这样的：

传说在古代埃及，有一位法老施行暴政，在大地上横行霸道。他羞辱他的子民——以色列人。他们在法老的压迫下含辛茹苦，过着艰难的生活。

真主派穆萨到埃及去，并告诉穆萨，你这次是为了执行我的使命，在以色列人中传播伊斯兰教，使他们摆脱愚昧和无知。

真主看到穆萨右手拿着一根木棍，就问："穆萨，你右手拿着的是什么？"穆萨回答："那是我的手杖。"真主让他把手杖扔掉。穆萨遵命扔掉了手杖。突然间，手杖变成了一条蜿蜒而行的巨蛇。穆萨被眼前的奇迹所震慑，知道真主具有无穷的力量，同时，也为自己能够承担真主的使命而感到兴奋。

法老住在舒适的王宫里，靠横征暴敛而过着骄奢淫逸的腐化生活。他还把自己描绘成神灵，要所有的人只对他膜拜，而不许膜拜其他的神祇。他和他的随从肆意侮辱以色列人，强迫他们干活，剥夺他们的欢乐，使他们蒙受痛苦，熄灭了心中的希望之灯。

穆萨到了埃及，向以色列人宣讲伊斯兰教，要他们皈依真主。他保证说，只有皈依真主才能摆脱目前的苦难。同时，他也向法老宣讲伊斯兰教的真理，劝告他放弃残暴的政治，收敛贪婪的欲望，转而敬畏真主，施善行，行德政，使每一个人都能够过幸福的生活。

但是法老没有听从穆萨的劝告，他要把穆萨及其追随者统统抓起来，关进监牢，并把他们统统杀掉。为了躲避法老的迫害，穆萨带领信道的以色列人逃出埃及，而法老的军队则在后面紧追不舍。

穆萨带领的以色列人受到了恐惧的驱使，又得到信仰的帮助，迅速地前进着，终于越过干旱的埃及土地。然而，前面却突然出现了波涛汹涌的大海，阻止了他们的去路。人们感到不安、担忧和害怕。法老的罗网将要围住他们，死亡正步步逼近。

在这危难之际，真主向穆萨默示："用你的手杖击海。"穆萨立即照办。黑暗消失了，失望的阴霾被剥开了，大海奇迹般地出现了12条平坦大道，正好可以让以色列人12个部族各走一条。以色列人的各个部族立即顺着安全的通道迅跑，海水像山一样在路的两旁屹立着。

当以色列人到达安全地后，法老和他的军队也追到了海边。法老命令他的军队也像以色列人那样从海中的通道上迅速通过，但就在法老和他的军队进入通道之后，海水突然合拢，法老和他

的军队无一幸免，全部淹死在大海之中。[1]

通过这个故事，优素甫·哈斯·哈吉甫无非是想告诫国王，信仰真主对于一个民族和一个国家具有何等重要的意义。信仰了真主的以色列人，成功地摆脱了民族的灾难，而“那位以真神自居的狂悖之徒，终被真主击沉海底的恶魔何在？”（《福乐智慧》4712 行）他和他的国家一起遭到了毁灭。

因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，信仰是人生的第一要义，是民族生存的第一要义，是国家兴亡的第一要义，也是幸福的第一要义。没有信仰的人，与禽兽无别；没有信仰的民族，与野蛮无别；没有信仰的国家，与昏庸无别。而幸福是人的幸福，人的幸福又必须建立在民族幸福的基础上，民族的幸福又必须建立在国家的幸福基础之上。人若没有幸福，民族何以有幸福？民族没有幸福，国家何以有幸福？反过来说，国家没有幸福，民族何以有幸福？民族没有幸福，人何以有幸福？所以，没有信仰的幸福，世上根本就不存在。

信仰不是别的，就是以至诚和虔敬之心服从神的启示，并依启示而行动。用通俗的话说，信仰就是全心地投入到上帝的怀抱中，向上帝敞开自己的内心，以表露自己的德性。信仰越真诚，则德性越圆满。因为德性不圆满的人是无论如何也不可能向上帝真诚表露其内在德性的。

优素甫·哈斯·哈吉甫正是这样看重信仰对于获取幸福的重要性的。他说：

[1]（叙利亚）穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，关偁等译：《古兰经的故事》，新华出版社 1984 年版。

有什么需要，向真主祈求，
唯有真主是你的靠山。

真主的旨意要一一照办，
他会使你两世与幸福结缘。

（《福乐智慧》1279—1280 行）

“《古兰经》启示的迫切要求是将人类从自我中心转向顺从真主命令的个体和公共的生活，正如启示在《古兰经》并在《伊斯兰教法》中阐明的那样。伊斯兰，即以真主为中心的生活，体现在这一世俗模式中就是一种和真主和平相处的生活，相信真主的怜悯与仁慈，并为了天堂的喜乐而渴望超越此世。”[1]

所以，不论遇到什么样的挫折，不论遇到什么样的不幸，也不要管现实世界存在的那些令人不愉快的事情是多么让人扫兴，都要坚定地把信仰真主作为矢志不渝的信念。只有坚定了这个信念，人的灵魂才能得到净化，人的幸福目标才能最终实现。

[1]（英）约翰·希克著，王志成译：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，四川人民出版社1998 年版，第 58—59 页。

下编　理性之光

第一章

11 世纪世界的学术追求

引　子

《福乐智慧》的产生不是一种偶然的文化现象，它是应当时处于历史大变革之中的维吾尔社会的需要而产生的，也是当时世界文化学术大潮中的一朵浪花。通过描述我们将会发现，公元 11 世纪的时候，不论是欧洲、阿拉伯世界，还是中国北宋王朝、喀喇汗王朝，都呈现了一个以宗教思想统御政治改良的学术思潮。也许正是因为这个缘故，有些人在研究《福乐智慧》的时候，要么说是受欧洲文化影响，要么说是受阿拉伯文化影响，再要么说是受中国文化影响，往往以偏概全。希望通过本章的叙述，能够给人们一个全面的参照体系，依据每个人的理解，对《福乐智慧》的文化精神给出自己的判断。

欧洲教会指引的天国之路

《福乐智慧》产生时期恰值欧洲进入中世纪后期。

根据历史学家的划分，欧洲中世纪是从公元 476 年西罗马帝国结束起，到公元 1492 年哥伦布发现美洲新大陆为止这 1000 多年。中世纪前期是从公元 5 世纪到 10 世纪，后期则从公元 11 世

纪到 15 世纪。

公元 11 世纪作为中世纪前后期的分水岭，重要的标志就是天主教会组织与世俗封建制度的分离。此前，主教神职都是由王侯任命指派的，只要合乎王侯的利益，即使昏庸，照样可以担任教会的要职。

天主教的基督信仰在某种程度上凝聚了欧洲也限制了欧洲。教会与国家长期作为欧洲精神与秩序的象征，教会引导人民的精神生活，国家则管理人民的物质生活，教会和国家就像一个人的灵魂和肉体。不过，教会虽然与国家水乳交融，但在当时的观念中，国家存在的目的是为了通达教会所指引的天国，唯有如此，国家的存在才有意义，因此主教担任地方政府要员成为一种普遍现象。

掌握国家政权的各国国王，为了协调教会与国家之间这种关系，都希望将自己统治的领地管辖权授予由他们任命的主教，希望通过他们来控制治下的民众。由于主教与国家政治的这种联姻，那些醉心权势的人，当攀龙附凤无望的时候，唯一可能的途径便是走教会神职的道路，希望有一天当上主教，晋阶为封建领主，了却既富且贵的美梦。于是，通过巴结和贿赂国王而被任命为主教，成为一种十分流行的公关策略。通过这种卑劣手段谋取到主教神职的人，很多不仅缺乏敬仰上帝的信仰，甚至飞扬跋扈，道德败坏，不守清规，生活糜烂。

对于基督信仰已经主宰着人们精神世界的欧洲，神职人员在人们心目中具有崇高的地位。他们本来应该是上帝福音的传导者，是人类积极向上达到温良恭俭境界的实践者，是教化人们努力摒弃世俗的繁杂欲念而向往天国的开导者，因此，他们本来应该不

断进行道德净化，以实际的行动成为人们模仿的榜样。但是，实际的情形却不是这样。由于世俗生活的诱惑性，许多神职人员依靠教会的特殊地位，不断向世俗政治靠拢，并向社会作非分的索取，使得社会在一种貌似平静的背后，各种各样的矛盾不断凸显。这不仅给教会的体制和神职人员的生活带来空前的麻烦与危机，而且教会和世俗政治混淆不清所造成的各种社会问题，很大程度上削弱了教会的神圣性，并在民众中引起了对教会的不信任。因此有志之士都渴望实行教会改革。

从公元10世纪初开始，欧洲便有一批有志于教会改革的人士集聚于法国的克吕尼，在那里修建了一座修道院，史称克吕尼修道院。克吕尼修道院强调守贫（不置私产）、守贞（独身）、服从（服从修道院领导）；主张严格隐修生活，整肃宗教礼仪；反对世俗势力控制修道院及侵蚀其地产。克吕尼修道院坚持除接受教皇领导外，不受主教和世俗领主的管辖。这场被称为“克吕尼运动”的教会改革，得到了西欧各国修道院的响应并愿意接受克吕尼修道院的领导。

到了公元11世纪，克吕尼运动已形成有组织、有领导的修会。在修会中，克吕尼修道院院长成为名副其实的领袖，其他修道院称下属修道院，负责人称分院长。所有下属修道院除隶属于克吕尼外，不受任何主教与世俗诸侯控制。

在克吕尼运动的影响下，公元1059年，罗马教廷在拉特朗宫召开会议，通过了教皇尼古拉二世提出的改革法令，规定教皇的继承人必须由教会选出。公元1073年，依照新的选举法获选的新教皇格利高里七世，一上任便积极推行教会改革。他颁布法令：神职人员严守独身，不得婚配；各地主教由教皇任命，不得由君

主叙任；禁止买卖神职；宣称教皇权力至上，可废黜君主。他希望通过该法令强化神职人员的道德自律，要求神职人员脱离世俗的低级趣味，在精神上保持圣洁，并严格规定神职人员的职业操守，要求不得以任何理由和方式从世俗政权那里获取权力。他告诫主教们，现世物质财富如天上浮云，所有献身天主的主教们必须完全独立于现世政权之外。

这一法令不仅牵涉主教在封建社会中的地位、权力和财产，还削弱了各国王公贵族对教会施加影响的权力，自然引起了世俗政权的反对。

反对最厉害的是日耳曼帝国皇帝亨利四世。日耳曼帝国最重要的封建诸侯都是由皇帝亨利四世任命的主教所担任，这些分封侯一旦不再由皇帝选派，皇帝必然会丧失大部分权威，于是亨利四世宣布废除格利高里七世的教皇职务。格利高里七世立刻还以颜色，宣布罢黜亨利四世的皇位，解除所有臣民服从皇帝的义务。

亨利四世自然马上领教了格利高里七世的权威，因为各地诸侯和人民真的不再听从他的政令，这使他感受到了大权旁落的危机，于是不得不向格利高里七世低头。亨利四世穿着悔罪的麻衣在格利高里七世的卡诺萨堡庄园外苦等了 3 天，希望得到向教皇请罪的机会。格利高里七世被亨利四世的虔敬所感动，接受了他的忏悔，重新确认了亨利四世的皇权皇位。

但是，当亨利四世的地位稳定后，不愿继续忍受格利高里七世凌驾其上的耻辱，举兵攻占了罗马，另立教皇克雷芒三世。格利高里七世逃到南方的萨莱诺城。

欧洲从 11 世纪开始的这种教权与政权之间的权力之争，深深影响了欧洲的社会。许多人在教会与国家权力之争中看到的是贪

婪、虚伪和狡诈，内心不免很失望，因此不仅对现实社会生活失去了怀恋，也对传统的教会权威失去了信任。

很多人开始逃避现实生活，向往一种独处宁静的隐修生活。他们纷纷到深山、幽谷、原野、海岛或森林中寻找遁世修行的地方，过着刻苦、补赎和清贫的日子。有些人甚至在教堂或修道院四周盖起一些很小的陋室，只留一个小窗口，供眺望圣堂的祭台，以便参与弥撒。他们把自己关在里面，意欲终其一生，所需食物则由他人从小窗口递进来。

很多研究欧洲历史的学者都注意到，11 世纪的欧洲还是一个极为幼稚的时代。由于教会与国家之间的激烈博弈，人们的精力被大大消耗了，无暇顾及其他文化的建设。这个时代的欧洲人甚至不知道已经被阿拉伯人推崇至极的柏拉图和亚里士多德，对他们的哲学几乎一无所知。

一些神学家开始构思他们心目中的哲学体系，并坚持认为哲学不过是神学的侍婢。彼得·达米安创作了《论神的全能》，主张上帝能作出与矛盾律相反的事物，并能消弭过去。他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌烦处理事务性的工作，他把全部精力都放在了苦思冥想上帝的存在之上，根本不关心如何引导社会趋向和谐的现实问题。

而另一个神学家朗弗兰则创作了《论基督的血与肉》，试图证明基督是不朽的，他存在于过去、现在和未来。他证明人们通过圣餐不仅可以感受到耶稣的肉体存在，而且更可以感受到耶稣的精神复活。

圣餐是基督教徒经常领受的重要圣事。具体礼仪各教派不尽相同，一般是由主礼牧师对面饼和葡萄酒祝圣，主礼人自己先领，

然后分给受礼者。圣饼表示耶稣的身体，葡萄酒表示耶稣的血，是为了纪念耶稣为罪人受死，并用“宝血”为人洗罪。这种学说被称为“化体说”或“变体论”，是基督教神学的重要命题之一。

这位神学大师为了神学而放弃了辩证法，他不希望人们用逻辑的概念去探讨上帝的存在。他认为，既然上帝存在，那就一定存在，无须再去追本溯源。任何追本溯源都是对上帝的不敬。于是这位虔敬的学者在公元 1070 年被任命为坎特伯雷大主教。

当然，除了这些著书立说的神学家，还有一些身体力行的神学实践者，其中圣伯尔纳多最为有名。圣伯尔纳多出身骑士，后来潜心隐修生活，这两种生活观念使他看不惯当时逐渐兴起的中产阶级的思想。他以为这种演变中的思想破坏了传统的封建社会秩序。

11 世纪的欧洲开始孕育所谓的“城市运动”，主要目标是使城市脱离封建诸侯的控制，成为庶民自治的社会团体。因为随着商业的发展，城市中产阶级的数量不断增加，市民要求生活多样性的欲求也不断滋长，渴望吸取新知识，渴望参与更多彰显个性自由的文化活动，成为城市的一种强烈呼声。

在这种文化欲求的冲击下，修道院的神学研究不但无法满足新的社会需求，而且也因其高高在上的神圣地位而远离了一般民众。因此，许多文化精英开始创办学府，招募博学之士担任教授，教习青年弟子以新的知识。但是，这种兴学传授知识的革新并非一帆风顺，在那个由教会独揽文化知识传授大权的时代，这种革新必然与教会发生严重冲突。

圣伯尔纳多就认为，中产阶级的这种自由意志是危险的，他要起身大力维护教会的信仰。他认为，天主是爱，天主为了爱而

创造了人，又为了爱而把人赎回。每个人都因为原罪而受到致命的伤害，又因为本罪而使伤害变得更严重。人的得救在于坚定接受天主的慈爱，这个爱在被钉死在十字架上又复活的耶稣身上显示出来。天主以其爱治愈了我们有病的意志和理智，并把我们的意志和理智提升到与天主契合的最高境界。

他认为，人类的所有知识都来自天主，对《圣经》永无止境地默想，就可以达到彻底觉悟。他认为世俗之人放浪情怀和隐修之士孤僻苦修，是走向了两个极端，他强调与天主结合要比自己苦修更重要，而宗教信仰就是要践行爱心。他说，我们每个人要先认识自己，然后才能认识天主，最后才可以拥有天主。

于是，他常常出外远行，为各地教会、修会和执政者提供诤言。他谴责贵族追求奢侈的生活，告诫主教们应守神贫，照顾穷苦人，努力向社会传播福音，同时，他还规劝普通民众，要善度世俗生活。他不断向社会大声宣告，精神生活最大的力量就是爱。

概括地说，欧洲中古世纪最大、也最普遍的特征是基督信仰无所不在。不论是个人生活或者公众生活，都充满宗教的气氛和色彩。这种气氛和色彩既有神圣的一面，又有凡俗的成分，两者交融混淆在一起。

进入 11 世纪，欧洲开始有了微小但是却意义非凡的变化，一种要求除了宗教之外渴望获取新知识的欲望，催生了中产阶级的觉醒。他们的呼声虽然依然微弱，但是渴望新生活曙光的愿望，毕竟在黑暗的欧洲上空闪现了一丝亮光。

相对欧洲而言，此时的阿拉伯世界却呈现出一派欣欣向荣的景象。穆斯林学者的学术思想和治学方式，成为当时包括自然科

学和社会科学在内几乎全部科学领域的基本法则。诸如天文学与神学的结合，医学与哲学的结合，政治学与伦理学的结合，文学与逍遥派思想的结合，等等，被穆斯林学者融合得天衣无缝，表现得天趣浑然。穆斯林学者以博学多识的自信，纵横驰骋在世界文化的大舞台上，阿拉伯帝国的首都巴格达取代了罗马，成为当时世界上文化最发达的城市。

阿拉伯世界的文化复兴

11 世纪的阿拉伯伊斯兰文化，的确呈现出一种新的气象。阿拉伯人的进取精神，不仅叩开了处于僵化状态的世界大门，而且他们如饥似渴地把在各地发展起来的人类文明——苏美尔人的、埃及人的、希腊人的、罗马人的、波斯人的、印度人的，还有中国人的，在短短的时间里都汇集到阿拉伯帝国的首都巴格达，“在公元 8—13 世纪，阿拉伯人手中握满了已知世界的各种学说，四处挥洒，成为东西两个世界间的通衢大道”。[1]

英国著名哲学家罗素在他的《西方哲学史》中，满怀激情地感谢阿拉伯对欧洲的启蒙。他说：“对我们来说，他们的重要性就在于，唯有他们（而不是基督徒）才是只有在东罗马帝国被保存下来了的那些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在较小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数学、代数学和化学。正是由于这一接触

[1]（美）蕾伊·唐娜希尔著，李意马译：《人类性爱史话》，中国文联出版社 1988 年版，第 121 页。

才开始了 11 世纪的文艺复兴，并引导到经院哲学。要到更晚得多的时候，从 13 世纪以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻阅柏拉图与亚里士多德或者其他古代希腊作家的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这些传统的话，那么文艺复兴时代的人也许就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样的巨大了。”[1]

的确，在欧洲文艺复兴运动之前的一段漫长历史中，阿拉伯—伊斯兰文化曾处于世界文化中举足轻重的地位，它对当时乃至以后的世界文化的发展所产生的重要影响，都是毋庸置疑的。

阿拉伯—伊斯兰文化是一个复合概念。埃及的穆斯林历史学家艾哈麦迈德·伊敏在《阿拉伯—伊斯兰文化史》中，对此给予了反复强调。他认为，阿拉伯—伊斯兰文化是由三种文化源流汇合而成的。一是阿拉伯人固有的文化；二是伊斯兰教文化；三是波斯、印度、希腊、罗马……等外族文化。其自身在形成与发展的过程中所表现出的文化学术思想，既影响了自身，也影响了世界。

自从公元 634 年攻陷叙利亚以后，阿拉伯人势如破竹，在很短的时间内便使埃及、波斯、印度、迦太基和西班牙俯首称臣。军事上的巨大成功，造成了大片疆域的统治与治理问题；而作为阿拉伯人精神支柱的伊斯兰教精神，也亟须在思想上和理论上给予更加细致和明确的界定与说明。因而，对文化的需求与改造就成为日益紧迫的任务。而作为沙漠民族的阿拉伯人，具有一种开放而较少保守的情怀，这有利于他们对其他民族文化的学习与吸收。正如著名的阿拉伯哲学家肯迪（死于公元 873 年）所说的：“承认并吸收从任何源泉来的真理，我们不必羞耻，哪怕它是来自

[1]（英）罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》，商务印书馆 1991 年版，第 357 页。

前代和外国人。对于寻求真理的人来讲没有什么比真理本身的价值更高了；探讨真理，人永远不会受轻视和贬低，只会因此而增添光彩。”[1] 阿拉伯人的这种民族文化心理，加速了他们文化发展的进程，也导致了最终意义上的阿拉伯—伊斯兰文化的形成。

所以，在进入叙利亚以后，阿拉伯帝国把首都建在了大马士革，并立刻被保存在那里的亚里士多德的著作所吸引。亚里士多德的形而上学、逻辑学、政治学、伦理学，以一种全新的思维方式，使尚处于沙漠文化的阿拉伯人异常震惊，他的思想所散发出来的那股睿智清新的气息，令阿拉伯的学者如醉如痴。亚里士多德的形而上学被认为较适合阿拉伯人建构自己的神学体系，而他的政治学说又正与阿拉伯人宗教与政治双管齐下的远大抱负殊途同归。

《古兰经》不只是宗教的训诫，且有政治上公私法的原则。所以，阿拉伯人所求完善的文化体系，便在于宗教系统与政治社会系统的契合如一。从本质上讲，伊斯兰宗教与政治密切关联，是为助政治之宗教。柏拉图的学说被看成是基督教的哲学，他的理念本源论与伊斯兰教对真一解释冲突颇大。而且柏拉图的国家学说因理念的光环而悬浮于现实之上，不能对阿拉伯人的现实需要帮多大的忙。阿拉伯人创立自己的帝国，需要具有实效性的政治原则和政治手段，而从柏拉图的学说中难以获得这种实惠。所以他们撇开了当时声名显赫的柏拉图而追求默默无闻的亚里士多德。在这种实用态度的影响下，到了阿拔斯王朝迁都巴格达后，对亚里士多德的崇拜更加炽烈。这种学术思想造成了以后形成的阿拉伯—伊斯兰哲学

---

[1]（美）阿·弗里曼特勒编著，程志民等译：《信仰的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 117 页。

亚里士多德化的倾向，甚至还影响了《福乐智慧》产生时期一大批最负盛名的伊斯兰哲学家，如突厥人阿·法拉比（公元870—950年），塔吉克人伊本·森纳（公元980—1037年）等。

阿·法拉比出生于喀喇汗王朝的疆域法拉卜区的瓦西吉村，所以有人把他归入维吾尔人之中。他是阿拉伯伊斯兰世界享有盛誉的哲学家，因其最完整最准确地解释了亚里士多德的思想而被誉为“第二教师”（第一教师是亚里士多德）。他的著作《善的城邦》是在演绎亚里士多德的《政治学》，而这部著作对优素甫·哈斯·哈吉甫影响甚大。关于这个问题，我将在后面给予论述。

伊本·森纳出生于波斯萨曼王朝的布哈拉，在喀喇汗王朝攻陷布哈拉后，他到了德黑兰。“他的哲学比他的回教哲学家前辈更多地接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。”[1]被认为是伊斯兰世界最著名的哲学家。他的哲学甚至对中世纪西方最具智慧的哲学家圣·托马斯·阿奎那（1225—1274年）产生过重要影响。

通过这些睿智的穆斯林哲学家的努力，亚里士多德的思想在伊斯兰世界得到广泛传播，并且使每一个穆斯林学者，以不懂亚里士多德的哲学而感到耻辱。

阿拉伯人最初的哲学学术活动，主要是翻译和注释希腊的哲学著作。这个活动持续了百年之久，故有“百年翻译运动”之说。较早受到重视的除了亚里士多德的著作外，还有柏拉图和普罗提诺等。普罗提诺是新柏拉图主义哲学的创始人，他试图摆脱现实世界中毁灭与悲惨的景象，转而关照一个所谓善与美的永恒世界。他认为现象世界是毫无希望的，唯有另一个世界——与现象世界相对立的永恒的理念世界，才是值得献身的。于是，只有去俗存

[1]（英）罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》，商务印书馆1991年版，第518页。

理，远遁世俗，方能求得道德的净化，最终与上帝的精神和意志相契相合，达到人生至善至美的境界。

普罗提诺的这一思想在本质上与伊斯兰教的思想相悖甚远。伊斯兰教强调国家与社会的协调发展，因此不为深山高人，不为独行修士，以避世远遁为不德。伊斯兰教认为，宇宙之大，物类之繁，皆为人而生，待人而用。如果人类悲观厌世，恬淡无聊，以求脱世而去，那自然界怎么显示它的作用呢？人类的智慧也就成了无用的赘物。这非但违反了人性，也有负于造物的至意。

但伊斯兰教关于德性至善至美的思想，却使新柏拉图主义思想有了用武之地。天国以其无法抗拒的魅力召唤着信教者，果园温泉，丰衣足食，美女相伴，歌舞升平，非现实世界所能比拟。但这等华艳的美景，只有德性完美无缺的人才能登临享受。而人在现实诸恶的包围之中，由于人性中的弱点，囿于社会之中非但难以战胜诸恶，恐要被诸恶所打倒。故最好的求善求美之法，是为脱俗以求净化。于是伊斯兰教也有了新柏拉图主义苏非派。

苏非派虽曾被认为是异端邪说，但在哲学上，苏非派的哲学基础——新柏拉图主义，却由于在亚里士多德哲学的名义下获得了存在的权利，这反过来又声援了苏非派，使其终于在备受迫害之后顽强地生存下来。

苏非派在伊斯兰教中影响并不很大，但新柏拉图主义哲学却在伊斯兰教哲学和神学中影响甚大。阿拉伯穆斯林的哲学家，几乎无一例外地在不同程度上都是新柏拉图主义哲学的追随者和传播者。甚至像阿·法拉比和伊本·西拿这样的著名哲学家，也只是被认为较少新柏拉图主义而较多亚里士多德而已，终未脱尽新柏拉图主义的影响。

由于阿拉伯帝国采取的实用主义方法对待古希腊的哲学，因此阿拉伯—伊斯兰哲学离开思辨而走上了应用哲学的道路。为了应用，他们的哲学观念充满了从柏拉图、亚里士多德到普罗提诺甚至圣·奥古斯丁的各种思想。这种观念上的混乱危害了阿拉伯人对哲学进行真正哲学意义上的思考。许多哲学史家在分析中世纪的哲学特征时都指出，中世纪时期的哲学领域几乎全被阿拉伯人占据着，他们出色地保存和传播了古典哲学的全部精华，使后人得以避免于黑暗中难辨方向。但由于他们太重实用而没能在此基础上创立独立的学说和体系。在实用的态度里，他们几乎企图从任何现象中见出哲学的意义，并用他们掌握的能诠释其意的不管是谁的哲学思想去加以表达。他们这种博学多识和触类旁通的能力却也令人钦佩不已。并且他们从日常经验中以获哲学奥义的努力，对后来的欧洲哲学的发展提供了良好的借鉴作用。所以罗素评说："阿拉伯哲学家一般来说是百科全书式的。"[1]

对希腊哲学的翻译与注释，虽然使阿拉伯人获益匪浅，但希腊文化那种缜密的逻辑推理和寻根溯源的求索精神，却是阿拉伯文化所难以适应的。他们很快发现，印度和波斯的哲学，在表现方式上较适合阿拉伯人。印度和波斯的哲学都与宗教融为一体，且染上了诗的色彩。他们多使用诗的语言说明抽象晦涩的哲学概念，充满了隐喻、借喻、想象和象征。所以印度和波斯的哲理性格言特别发达。格言比起那些按章节和题目分类的希腊哲学的表述方法，更容易被阿拉伯世界所接受。于是，阿拉伯穆斯林学者开始广泛使用格言的方法来表述抽象的哲学概念。一时间，掌握格言的多寡成了衡量一个学者学问高低的标准，格言成了智慧的

[1]（英）罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》，商务印书馆 1991 年版，第 516 页。

象征。很多诗人、哲学家都纷纷写作充满哲理格言的著作，并形成了一股久盛不衰的文风。

“百年翻译运动”之后，阿拉伯—伊斯兰文化开始注意解决现实的问题。伊斯兰教的宗教与政治相契如一的精神，加上波斯人的极力推动，大批学者开始涌入政治学领域。他们从柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》里获得了启发，又从波斯的《波斯历代国王史》和政治法典《阿因纳迈》中受到鼓舞，将道德修养与治国方略结合在一起，探讨实现道德的途径和君王如何治理国家的方法。很快，将政治学伦理化的实用主义政治学说获得了广泛响应。阿·法拉比甚至在《善的城邦》中提出了模范城市的概念，把模范城市比作与人体相似的有机体。君王相当于人的心脏，所有官员都为他服务。在这个城市里，社会的目的是公民的幸福，而君王的道德和才智都是十全十美的。大臣围绕在君王的四周，为英明的君王鞠躬尽瘁。而大臣的品德和知识都是美轮美奂的。

阿·法拉比的幻想受到了突厥人王朝的青睐，并很快有了回应。伽色尼王朝的波斯诗人费尔多西著有《帝王记》，喀喇汗王朝的优素甫·哈斯·哈吉甫创作了《福乐智慧》，塞尔柱王朝的波斯人尼扎木完成了《治国策》。虽然它们的表现形式各有所别，但在总体风格上却保持了极为相似的一致性。

北宋王朝的学术追求

11世纪的中国，正值北宋时期。

北宋王朝在历史上好像总是留给人一种柔弱的印象：北部边

境的游牧民族不断蚕食中原的领土，先是契丹人建立辽，接着又是女真人建立大金，北宋的边境一步一步向南退缩。而在西边，党项人据有了朔方和河西，建立了西夏王国。更西边的高昌回鹘王国和喀喇汗王朝，也自行其是，难以调度。西南的吐蕃国和大理国，更是悠哉一方，自谋生计。这些让北宋朝廷一提起来就头疼的事情，的确让人没办法不说北宋柔弱。

北宋面临的这种“四面楚歌”的危机现实，逼迫北宋朝廷不得不思考如何避免王朝瓦解的悲剧发生。所以，我们看到的北宋历史，总是与政治变革和文化变革密切相连，仿佛每一步，都是在作思想的抉择，都是在进行与现实弊端的搏击。而这些政治变革和文化变革不仅极大地提升了北宋知识分子参与国家政治生活和文化改良的积极性，而且也为他们抒发自己的政治抱负和政治理想，搭建了宽阔的舞台。

因此，从中国思想史上看，11 世纪北宋的学术思想，跨越了以往的历史篱障，以一种关注现实的自觉意识，从注释经书的学术樊篱中解放出来，开始用思辨性的目光重新审视现实政治，重新解读儒家经书，以开放大气和兼容并蓄的风格，将儒、释、道三家的学术融合为一体，形成了一个全新的具有实用价值的政治哲学思想体系“理学”。

新儒学兴起于北宋知识分子的自觉，突出强调人的庄严以及对社会文化的使命感和责任感。他们大多强调学以致用，所以多采取劝谕皇帝尊崇“王道”、整饬纲纪来推行社会政治和文化变革的主张。他们究天理，希望建立一个源自宇宙的尊卑次序之律规范社会；他们明心性，希望树立一种崇高的人生目标来约束人类；他们主张修身养性以强化道德之“义”，以抵抗肆虐猖狂的物

欲之“利”；他们希望大起进德修业，小至日常生活，都有宗旨和途径可循。他们努力的结果，儒家思想成为社会的正统思想，“良心”“天理”超越法律习俗成为人心的主宰，伦理纲常成为维系社会秩序的中心力量。

北宋所以能够在思想体系上确立一种新的标准，形成一种新的格局，是因为北宋经历的政治变革，是以往任何朝代都未曾经历过的。

从历史上看，中国自唐朝灭亡之后，各路豪杰趁乱蚕食中原，使中国很快陷入了封建领主地方割据和周边少数民族政权瓜分的分裂状态，进入了所谓的“五代十国”混乱时期。所谓五代，指后梁、后唐、后晋、后汉、后周；所谓十国，指前蜀、后蜀、吴、南唐、闽、楚、南汉、荆南、吴越、北汉。五代主要在中原，十国主要在中原之外的江南，这些政权都是汉族地方割据政权。因为中国史书一般以汉族为中心，对其他民族政权常常忽略，而实际上，五代十国时期，一些除汉族以外的民族地方割据的政权同时存在。逐渐强大的契丹人政权以辽为国号，称霸中国北方；而后来党项人的西夏则控制了中国西北部；继续往西则有回鹘人的高昌回鹘王国和喀喇汗王朝；云南的大理国雄踞西南；吐蕃则控制着青藏高原。

当中原开始感受到来自各方少数民族强悍的军事压力和来自南方十国强劲的经济压力时，一个在中国历史上很少被人提起的小皇帝，决心改变这种被动局面，他就是后周的柴荣。

柴荣出身商人家庭，因战争而家道中落，于是投奔姑父郭威，被收为义子。当时郭威家境并不富裕，柴荣为资助家用外出经商，往返江陵等地做茶货生意。后随郭威从戎，帮助郭威起兵反后汉，

在开封建立后周。三年后郭威去世，柴荣继位，史称周世宗，时间是公元 954 年。

年富力强的周世宗柴荣，雄心勃勃，决心遵照养父的遗愿，干出一番大事业。他曾向左谏大夫王朴发问："朕当得几年？"精究术数的王朴答曰："臣固陋，辄以所学推之，三十年后非所知也。"柴荣听后十分欣喜地说："若如卿所言，寡人当以十年开拓天下，十年养百姓，十年致太平足矣！"为实现这一宏伟目标，柴荣在他五年多的统治期间，励精图治，锐意改革，南征北战，揭开了结束分裂、统一天下的序幕。

为实现统一大业，柴荣在各方面进行了卓有成效的改革。

柴荣首先躬身勤国，艰苦朴素，希望以自己的表率，激励将士发奋图强。同时他采取广开言路，虚心纳谏，下诏要求群臣进言。他说自己治理国家处理政务不可能十全十美，不可能没有一点过失，但大臣们却没人指出他的过失，没人批评他的施政缺陷。这不是群臣的过失，而是他这个做皇帝的没有给群臣推心置腹的机会。他要求文武大臣尽量上书言事，即使皇帝有过错也要直陈其言。

柴荣实行整顿吏治、轻徭薄赋、鼓励工商、扶助农桑等改革，发布诏令，放宽盐、铁、酒等国家专营物资的生产与流通限制，取消通行税，实行商贾纳税百取其三的低税政策。下令限制佛教，贬斥儒学，鼓励人们谋求现世的幸福以增加消费。同时浚清漕路，畅通开封与秦州、江淮间的航运，规划开封城市布局，沿汴河岸建造 13 间大型商业楼，"邀天下商贾于汴，聚四方百货于楼"，使开封取代长安、洛阳，一跃而成中原商业重镇。

可惜柴荣英年早逝，在位五年便因征伐契丹而染疾去世，享

年仅 38 岁。但他的改革，使中原社会的经济得以恢复和发展，为宋朝的统一奠定了坚实的基础。

宋王朝正是在这样一个社会大动荡时期诞生和发展的。宋代的开国皇帝赵匡胤本是后周的一个下级军官，因为对后周的建立立有功绩，不断获得提升，成为那些由无根无派的军官组成的“军官俱乐部”的领袖人物。处于乱世之中，人人都有一些狂妄的想法，赵匡胤通过这些军官们的军事政变而被推举为新的皇帝。这次政变在历史上称“陈桥兵变”。

兵变在中国总是与犯上作乱联系在一起。为了消除人们的反感，赵匡胤导演了一出“禅让”闹剧，并召开了一个盛大的禅让典礼，“合法”地登上皇位，改后周为宋，从此开始了统一中国的战争。

宋王朝是后周在统一北方的基础上建立的，相对唐朝而言简直就是一个弹丸小国。所以自宋朝开国皇帝赵匡胤开始，便逐步开始对南方的十国展开讨伐战争，以及不得不面对周边越来越强大并时时觊觎中原领土的少数民族政权的威胁而调整政治策略。

因为赵匡胤害怕其他军官也仿效他总是想有所作为，再来个军事政变推翻他，所以他不仅很快用经济赎买政策剥夺了那些帮助他发动军事政变的军官的权力，让他们解甲归田回到老家去置买田产享受生活。

对于赵匡胤这种削弱有功军官兵权一事，宋人笔记有一段戏剧化的演绎：一天晚朝结束，赵匡胤宴请石守信等帮助他做皇帝的军官喝酒。酒一多喝，赵匡胤不免有些心里话与这些老朋友聊聊。赵匡胤说，做皇帝好心烦，整天提心吊胆。石守信等人说，做皇帝多好啊，你有什么好烦的。赵匡胤说，就烦别人也想做皇

帝。石守信一听话里有话，吓得连忙叩头说，你当皇帝是上天的旨意，谁还敢有这样的心思？赵匡胤说，我知道你们没有这样的心思，可你们的部下就说不准了，要是他们为了自己的富贵，拿个黄袍披在你们身上，你们想不做也难了；再说你们领兵打仗为什么呀，不就是想升官发财过好日子吗，我看你们不要在禁军里干了，到地方上去做大官，为子孙多买些田地，造些宅府，那日子过得多舒服。我们君臣之间也不用相互猜忌了，这样对大家好，也不枉我们兄弟一场，你们说呢？石守信等人听了都说，皇帝为我们想得真周到。第二天这些人就递交了辞职报告，解甲归田到地方上享受生活去了。

用经济赎买的办法消融这些武将的叛逆心理，在相反的方面却助长了贪图富贵的思想。宋代武将大多贪图富贵，与这种政策有很大关系。

制度上的变革并没有使赵匡胤完全放下心来，他还通过推崇道学的思想来消融人们的政治野心。唐朝崇信佛学，对佛学的关注度甚至超过了儒学。取经、译经、研经蔚然成风，大批寺庙纷纷营造。但是到了晚唐，佛教的影响一路下滑，道学体系开始建立。所以到了北宋初年，道学之风盛行。大家知道，道学在政治思想上的典型理论就是所谓的无为而治。

卢国龙先生在《宋儒微言》中说："宋初的施政方略，简言之就是在高度集权与轻度用权之间力求平衡。大致说来，北宋承晚唐五代藩镇割据的长期离乱之后，顺应人心厌乱而思治的时势，建构起集权的政治体制，从制度上杜绝了地方割据的可能。统一与集权，在宋初是相互关联的。另一方面，由于赵宋朝廷的权力基础极其薄弱，不能以威德凌人，所以建国之初编制定出务求宽

柔的行政路线，以化解集权政府与社会各阶层的冲突。这一套方略，既吸收了黄老无为的政治理念，也汲取了晚唐五代藩镇割据的历史教训，在宋初期是行之有效的。”

无为而治为北宋王朝种下了许多苦果，使其在与周边少数民族政权的对抗中，失去了强武之势，在与契丹人的辽和党项人的西夏的交锋中常落败绩，对西域自立为王的高昌回鹘王国和喀喇汗王朝，更是无力管束，只能任其自由存在。而用经济赎买的办法消融武将的叛逆心理反而助长了贪图富贵的恶习，北宋陷入了政令不明、生活腐化的散漫状态。

同时，由于周边少数民族政权多崇信佛教，与唐朝崇信佛教的余势遥相呼应，使佛教思想以一股强劲的势头开始抬头，并冲击着中原的儒学体系。加上道学不合时宜的官方色彩，北宋初年的学术思想呈现出前所未有的混乱局面，并直接导致北宋的政治形势越来越严峻。

为了皇室与中央政府的安全，宋朝没有像汉、唐那样，以开国文武功臣及其后代构成统治集团。而是发展早在唐代已经确立的科举制度，通过科举大量提拔文人担任主要官僚，依靠文臣官僚系统实现对全国的统治。这些现象被后世学者称为“重文轻武”。

宋朝提拔文官之本意，在于为皇帝培养忠实的官僚以巩固皇权。比如赵恒即以“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”的观念激励士人读书为官。因此宋初的士大夫往往因循守旧、贪冒平庸。但是士人以研读儒家经书为科举途径，毕竟有机会秉承儒家文化传统，进而培育独立的价值观念。

所以到了 11 世纪的庆历年间（公元 1041—1049 年），政治

变革的呼声越来越高。一批像欧阳修、范仲淹等有责任心的思想家开始对混乱的思想状况进行反思，他们自负“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，批判汉、唐经学不合时宜的解释，融会儒、道、佛三家思想，对儒家经典进行了全新的创造，提出了儒士对君主、对社会、对道德世界所负担的崇高责任，并重新构建儒家的思想体系，希望用儒家的励精图治精神克服黄老的无为思想，重建封建政治宪章，以恢复夏商周三代的“王道”政治目标。

喀喇汗王朝智学的兴起

萨图克信仰伊斯兰教后，对喀喇汗王朝的影响是巨大的。他是否极力在喀喇汗王朝推行伊斯兰教的问题，我们无法确知。但他的儿子穆萨，在萨图克死后不久，便将伊斯兰教确定为国家宗教，使喀喇汗王朝成为历史上第一个信仰伊斯兰教的突厥语民族国家，时间正好是北宋王朝建立的时间，即公元 960 年。

萨图克死后，将王朝的权柄传给这位长子穆萨（公元 956—?在位），而次子苏来曼与他分权处理汗国的国政。穆萨为大可汗，苏来曼为副可汗。

穆萨支系是喀喇汗王朝大可汗的继承者，或称长支，所以穆萨死后将大可汗位传给儿子阿里。苏来曼支系以后成为副可汗的继承者，或称幼支，苏来曼死后将副可汗位传给儿子哈桑。这种倒霉的双王分权制度埋下的政治危机隐患，终于在阿里和哈桑时期显露出来，并在他们死后由他们的后代形成了纠葛不清直至分道扬镳的阿里系和哈桑系两大派系。这两大派系为了争夺喀喇汗

王朝的控制权力，展开了一轮又一轮的宫廷角斗。

11 世纪的喀喇汗王朝面临着生存与毁灭的危机。一方面，在灭亡了波斯的萨曼王朝后，不断向西的发展使得王朝的领地不断扩大，不仅在布哈拉和撒马尔干兴建新的建筑，而且在七河流域和楚河流域兴建了许多新的城镇。大批城市的兴建，使喀喇汗王朝的经济生活发生了重大改变，也使其民众得到了相对安定舒适的生活环境，手工业和商业得到了迅猛发展，农业也得到了重视而开始替代游牧。但这一切变化不仅在文化上产生了许多断层，而且引发了许多新的社会问题。特别是由于物质生活条件的改善，使得王朝的统治集团更加看重权力的含金量，宫廷政变变得越来越频繁。另一方面，外部的塞尔柱王朝和伽色尼王朝开始积蓄力量，准备从喀喇汗王朝的手中获得对中亚的控制权，它们虎视眈眈，不断培植喀喇汗内部的反对势力，有意挑拨喀喇汗王朝东、西阿尔斯兰汗和博格拉汗之间的争斗。

军事上的胜利很快使喀喇汗王朝骄傲起来，生活变得腐化而道德伦理受到严重的挑衅。而且随着国力的强盛和王权的扩大，争夺大汗位置的政治斗争也愈演愈烈，从公元 1018—1074 年，在不到 50 年的时间里，发生了十几次血腥的宫廷政变。而且在公元 1041 年，喀喇汗王朝终于被肢解为不相统辖的东、西两个政权。西喀喇汗王朝以撒马尔干为中心，东喀喇汗王朝以喀什噶尔为中心，王朝的辉煌时期终于走到了边缘，政治开始发生令人无法想象的混乱。

然而，似乎喀喇汗王朝的统治者并没有意识到王朝面临的危险，相反，却被暂时的军事胜利冲昏了头脑。他们对于统治辖地的不断增长，征服领域的不断扩大，将主要的注意力放在了权力

与欲望的满足上。而对于国家政权的巩固、国计民生的繁荣、社会秩序的和谐、民族未来的发展，都缺乏热心与考量，于是出现了一个王朝最怕遇到的社会和政治危机。

导致政治上混乱的一个重要原因是，政治结构依然保留着原来在漠北时期习惯采用的军事分封制残余，国家政权缺乏强有力的集权统一，各地分封的贵族集团过多注重领地的权益保障，而对国家的事务缺少热心。当大大小小的部落首领的实力发展到一定程度的时候，便幻想谋求更大的利益，蛊惑或支持可能对其有利的王族成员发动政变，以此换取政治上的利益。可汗虽然在名义上是国家至高无上权力的象征，但可汗的地位却时时受到威胁和挑战。

喀喇汗王朝的可汗因为总是担心被篡权者谋害，对身边的大臣，特别是对王族成员疑虑重重，戒心陡增。可汗试图将权力尽量集中在自己手中，而因为一个人的能力有限，无法细致有效地管理国家，使各种社会问题积弊成堆，反而加速了各种矛盾的对抗。

优素甫·哈斯·哈吉甫对可汗们这种放松自我道德完善，缺乏治理国家的政治修养，放任社会流弊四散的无能，感到十分失望。他在《福乐智慧》中这样感叹道："智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。贪杯好色之徒被称作好汉，不饮酒的倒落得个'吝啬鬼'之名。谨守拜功又斋戒之人，君主啊，他们却被看作逆种。纯洁消失了，污秽在蔓延，污浊充满了污秽者的心灵。纯洁徒有其名，不见其

实，污秽在猖獗，而无人过问。有谁把不法视为不法，有谁放弃污秽而追求洁净！有谁是真正的虔诚之人，在最后审判日获得光明！人心已被污秽所濡染，何处能够找到洁净！”“好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。人们为金钱而沆瀣一气，有谁为真主而正道直行！”（《福乐智慧》838—840页）这种败坏的社会风气，像瘟疫一样，使国家百业凋敝，人心涣散，政治腐败，丑恶横行。

为了掩饰自己的恐慌，也为了掩盖社会的矛盾，同时也为了给自己装点一下门面，喀喇汗王朝的可汗总是将自己标榜为知识的朋友，将诗人和学者奉为座上宾，让他们簇拥在自己的身边，为他吟唱诗歌、谈古论今，粉饰太平。因为受到特别优厚的待遇，各国的诗人学者纷纷涌到王朝的中心喀什噶尔，将不同的文化带入喀喇汗王朝。其中，波斯的诗人、印度的哲人和阿拉伯的诗人都希望在可汗的庇护下获得自己的荣耀。

中亚是世界文化的十字路口，各种文明在这里交汇。维吾尔民族固有的文化兼容品性，在遇到这些不同的文化的时候，自然表现出一种文化饕餮的激情。但是不加甄别、不加取舍地盲目引进其他文化，不仅可能无助于民族文化的发展，还有可能破坏民族的文化基础，最终导致民族文化的衰亡。因此，尽快梳理王朝内部的散乱文化现象，探讨民族一体化文化精神，对周边不同文化进行去伪存真、去粗取精，找寻到维吾尔民族未来的发展道路，就显得极为重要。

自公元960年喀喇汗王朝将伊斯兰教引入维吾尔社会，经过一段时间的沉淀后，文化上出现的许多障碍不断凸显出来。尽管伊斯兰教与早在漠北时期回鹘汗国信仰的摩尼教具有许多相通的

内容，但是，伊斯兰教相对宽松的信仰模式与摩尼教相对严酷的信仰律条之间，仍然具有较大的差别。况且，虽然喀喇汗王朝已经开始经营定居的城市文明，但是古老的萨满教余素，依然很顽强地支配着人们的生活与思想，在一种潜在的禁忌中，许多事情变得匪夷所思。

尽管突厥族人在中亚政治事务中发挥的积极作用，改变了突厥人的形象，但是突厥语各民族的文化由于缺乏系统的规范和张扬，在很大程度上影响了伊斯兰世界对突厥人文化的认识和了解。当时在阿拉伯伊斯兰文化领域盛行使用阿拉伯语，以扩大和强化使用阿拉伯帝国在文化上的统治。在阿拉伯伊斯兰世界虽然有许多突厥裔学者，但他们所受教育和所从事的文化事业，与突厥文化并无多大关系，他们的科学成就是阿拉伯—伊斯兰文化的一部分。所以，现实对突厥人文化的需求与突厥人在文化上的努力存在着相当大的差距。

这种差距对突厥语民族在中亚继续发挥政治影响产生了极其不利的影响。特别是当国家与社会的协调发展，因为文化的流散而不能形成一体化的民族意识的时候，规范民族文化，强化民族文化，就成为一件十分紧迫和十分重要的任务。喀喇汗王朝所以内斗不息，战乱不止，很重要的一个原因就是国家缺乏严格规范的政治体制、法律体系和一体化民族文化精神。在这一点上，喀喇汗王朝与原来为邻的中原唐王朝和现在为邻的印度、波斯和阿拉伯，都存在着很明显的差距。

如何消除这些政治惰性和散乱的文化现象，如何使喀喇汗王朝保持一种具有国家统御力的道德法律体系和政权基础，如何凝聚不同民族聚合在喀喇汗王朝的周围，使喀喇汗王朝不仅在军事上保持

一种强大的态势，而且在文化上保持一种强势文化氛围，不能不促使喀喇汗王朝的维吾尔知识分子进行深刻的反省。

从11世纪开始，现实的严峻性迫使维吾尔知识分子开始反思，通过反思意识到了这种差距，而且深知这种差距将可能导致整个突厥人的文化衰亡。因此积极宣扬突厥文化，积极改良突厥文化，并促使突厥文化重新获得生命力，是维吾尔民族知识分子面临的巨大挑战。流散的文化，必须得到整理；睿智的思想，必须得到传播；民族文化的精义，必须得到固化。这样的文化欲求，成为喀喇汗王朝知识分子的强烈愿望。因此，如何确立国君的神圣地位，建立一套具有约束力的社会道德规范体系，使君与臣之间、臣与民之间严格等级，明确义务，各司其职，各尽其责，成为11世纪喀喇汗王朝最为紧迫的任务。

到了11世纪中下叶，喀喇汗王朝终于掀起了一股文化改良的风暴，出现了许多具有不同文化主张的学派。像以麻赫穆德·喀什噶里为代表的旨在强化和推广突厥语言文化的“语言学派”，以阿勒马伊为代表的旨在彰显喀喇汗王朝政治功德的“历史学派”，以优素甫·哈斯·哈吉甫为代表的旨在强调崇尚智慧和养德修身的“伦理学派”等，一个接一个地表达着不同的政治理念和思想主张，共同开创了喀喇汗王朝历史上一个极为闪亮的百花齐放的局面。

特别是《福乐智慧》这部旨在提供为人导向幸福的知识的著作，饱含了维吾尔知识分子面对新的生活所抱有的激情，同时也表露了急于进行社会和文化改良的焦急心情。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫将一种理想的国家模式加以程式化、理论化，从而昭示了几百年来维吾尔人对理想社会的模糊认识，使维吾尔人关于国家的政治理念系统地展现出来。

在优素甫·哈斯·哈吉甫笔下，稳定与祥和，幸福与智慧，成为他描述理想国家的着眼点。他试图告诉人们，不论现实的人生多么残酷，不论现实的苦难多么沉重，今生和来世两个世界里，都充满了希望。只是，这希望的实现需要个人在精神上彻底克服贪婪与愚妄，不断完善和充实心灵的真诚与道德的良知，激发起人类向善的欲望，以一种平和的心态从容走进生活。只有那样，人们才能彼此相互依存，相互尊重，相互关照，并承担起自己在社会中的责任，从而保证国家的良性运转和健康发展。

是的，11 世纪的喀喇汗王朝开始从专奉伊斯兰教经书的桎梏中解脱出来，对古希腊政治哲学思想和波斯、中国政治伦理发生浓厚兴趣，并融合这些不同学说中有益的思想成分，全面检讨以往维吾尔文化中混乱的政治理念，并试图建立一种更加合理的政治伦理结构，以形成具有理性化的政治哲学思想体系“智学”。

第二章

从古希腊政治哲学思想中发现理想国模式

引 子

《福乐智慧》与古希腊文化的关系一直是研究这部著作的重心。

维吾尔人优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》与古希腊柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《政治学》，以及深濡古希腊政治哲学思想的伊斯兰哲学家阿尔·法拉比的《善的城邦》之间确实存在着内在的联系。虽然优素甫·哈斯·哈吉甫在阿拉伯世界崇尚古希腊哲学思想的文化背景下，不能不随波逐流，但他依然坚持以维吾尔文化的现实主义基本精神消化古希腊文化，以能够被维吾尔民族认同的文化类型，表述维吾尔民族有关理想国家的理念。

柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比都是用哲学的眼光设想理想国家的模式，他们是从一般的原则出发，他们的理论不是具体可见的现实的描述，而是理想化的构思。而优素甫·哈斯·哈吉甫则不同，他面临的问题是具体而实在的，他直接面对的就是一个具体的国家和一个具体的统治者。他所要表述的思想，要具有针对性，并直接服务于他所想改变的现实。他不能坐在哲学的象牙塔里，他必须脚踏实地，设身处地地提出可以预见的措施。优素甫·哈斯·哈吉甫的学说，重在实际，重在参与，与现实政

治保持了密切的联系。

比较起来，优素甫·哈斯·哈吉甫更热衷于投身政治，成为国家的高级管理者；而柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比则热衷于成为学者，以建立完整的政治学说为目标。所以，他们的政治学说可以成为经典的教科书，而优素甫·哈斯·哈吉甫的学说则注重提供从事政治的基本策略和方法。

《福乐智慧》与《理想国》

《理想国》是柏拉图（公元前427—前347年）最为重要的政治哲学著作，在他的25篇“谈话”录中完整地表达了他的哲学思想，其中有关理想国家的理念和模式，对后世影响极大。

柏拉图一直幻想通过哲学的努力发现一种迄今人类历史上尚不存在的理想的城邦制度。他一直坚信，作为人们为了共同的目的而生活在一起的城邦，应该具有一种对每个人都公平的共同法则，人们依据这些法则来规范自己的行为，协调人与人之间的关系，就能达到一种对任何人都有益的理想境界。

柏拉图的政治哲学内容十分丰富，涉及社会生活的方方面面，不但包括理想方面，也不限于国家方面。他的政治学说，从理想到现实，从经济到政治，从国家体制到社会，从社会到家庭，从家庭到教育，凡社会上应有之物，几乎都被他网罗到他的研究范围之内。但这些内容不是杂乱无章的，而是彼此关联，彼此制约，彼此相互依存的。

在柏拉图看来，理想城邦的基石是建立在正义的基础之上的，

而理想城邦的模式则是哲学家以其睿智的头脑从神对理想城邦的理念中感悟到并描绘出来的。他用了一个人们都熟知但却难究其理的现实例子来说明他的这一观点，这就是有名的木匠造床说。

一个木匠制作一张木床，是在制作之前就已经有了床的模式，还是等他做完了之后才形成床的模式？他说，很显然，木匠在制作床之前，在他心中已经有了完整的床的形象，否则，他就无从下手。他把这种已经存在于木匠心中的床的形象，界定为先于床本身的一种关于什么是床的理念。假如所谓的木匠没有充分地理解床的理念，把床做成了与床的理念相反的东西，那床也就不称其为床了。因此，如果是一个合格的木匠，他就不应该犯这样的错误。

治理城邦与此是同一道理。他认为，理想的城邦是神赋予城邦的理念，因此，实现理想城邦的人必须充分理解神关于理想城邦的理念，否则，治理者将会犯不遵从床的理念而制作根本不是床的木匠所犯的同样的错误。

理想的城邦在本质上是正义的，它为每一个人提供精神和物质上的发展条件，满足不同等级的人的不同需求。每个人都有一份工作，而且全力以赴，也就是说，不考虑自己的利益而只为他人利益或只为公益。做有益的事情而不是相反，是理想国的基本原则。这一结论贯穿于《理想国》的整个学说中。

所谓做有益的事情，就是伸张正义，革除邪恶。在柏拉图看来，正义是善的，而一切善的都是有益的，不仅对自己有益，而且对别人有益。由于私有财产和私有观念只考虑对自己有益，因此被认为是非善的，亦即是非正义的。所以伸张正义也就是抑恶扬善，为此，柏拉图甚至主张废除一切与私有相关联的制度，包

括妇女和儿童。他认为，将妇女和儿童作为私有物，会限制人们的博爱之心。人们就不会像对待自己的妻子和孩子那样对待别人的妻子和孩子。只有将妻子和孩子作为公有之物，消除了个人私有的情感，人们才能公平地对待城邦中每一个妇女和儿童，人们的博爱之心才得以确立。

柏拉图之所以提出这种绝对共产主义的见解，是因为他认为，一般的人缺乏对正义精髓的认识，只有极少数人能够明智地确定每个人利用什么以及利用多少才是有益的；唯有智慧超常的人才能做到这一点，而普通人只会考虑自己的利益。所谓智慧超常的人，就是哲学家。哲学家因为是与理念打交道的人，所以是所有人中最接近永恒理念的不朽的人。柏拉图说："除了有智慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影像呀！"也就是说，"看到事物实在（即理念）这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的"。[1]因此就得要求由智慧者即严格意义上的哲学家来统治社会，行使绝对权力。他们制定普通人应该遵循的法律制度，约定人们可以做什么和不可以做什么。所以，对于一般人而言，正义就是守法，不守法就是非正义的。

那么，现实的城邦转变为好的城邦的必要而充分的条件是什么？他的答案是，政权与哲学的"一致性"：哲学家必须是最高统治者，或最高统治者必须真正而充分地研究哲学。一旦哲学家成为统治者，他所要做的第一件事，就是隔绝儿童与父母的联系，因为他们的父母已经沾染上了非哲学家治理的国家的非正义的思

[1]（古希腊）柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，商务印书馆1995年版，第371页、第369页。

想，他们会把这些思想影响给儿童，使他们继续成为非正义的人。把儿童与他们的父母隔绝开，由哲学家教导他们该如何做和做什么，这样培养的新人，才是理想国家得以实现的基础。

实际上，连柏拉图自己也意识到，他设想的理想国仅存在于“谈话”之中。它之所以被描绘出来，只是因为它是根据正义本身或天然正确的东西为蓝本。虽然正义的城邦与正义本身相比处于较低层次，但即便如此，作为样板的正义城邦也不能变为现实，因为它只是一个蓝图，只能指望实际的城邦接近于这个蓝图。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中表述的关于理想国家的构想，很明显受到柏拉图政治哲学思想的影响，特别是柏拉图对于善的国家的政治理念，被优素甫·哈斯·哈吉甫所接受。

他从柏拉图的理论中受到启发，认为完善的国家形式，必由道德完善的统治者和有能力趋向道德完善的智者这些少数人来确立。这是因为，统治者的智慧是神的意志的表现，“真主给谁赐予了王位，也就给他赐予相应的心智。真主想把谁造就成国君，也为他造就智慧和羽翼”。（《福乐智慧》258 页）而“有智者理解一切，有知者洞悉一切”。（《福乐智慧》24 页）所不同的是，优素甫·哈斯·哈吉甫小心翼翼地把智者进行了区分，即作为统治者的智者（国君）和作为辅助统治者的智者（大臣）。国君的地位是由神确立的，而大臣的地位是由国君发现并提拔的。作为大臣的智者所以能够被国君发现和被提拔，是因为真主赐予了作为大臣的智者以智慧，并依靠学习而理性地把握了幸福的真正含义。他们与国君不同的地方在于，国君不需要学习，所有关于善的美德和幸福的理念他已经从真主那里获得了启示。而大臣则还需要依靠真主赐予的智慧去发现和认识关于善的美德和幸福的理念。

优素甫·哈斯·哈吉甫不能像柏拉图那样过分张扬个性的权威，尤其不能向国君的神圣性提出怀疑，因为维吾尔文化缺乏希腊文化那种民主化精神，因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中，不可能把哲学家抬升到与国君同等重要的地位。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫依然设法强调哲学家对最高统治者的影响作用，他认为，最高统治者的统治意志，须由能够对此充分理解的智者给予传达，否则，他也将一事无成。所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，理想国家的政治模式，应该是国君与智者共同组成与黎民不同的阶层，负责教化那些缺乏智慧而总在善的门外徘徊的愚民大众，使他们趋于向善。在《福乐智慧》中，大臣月圆、贤明和觉醒就是被作为影响国王日出的智者而出现的，他们一直不停地在国王日出的耳边警喻劝告，不希望他因自己权大无边而忘乎所以，作出有悖善德的蠢事来。

确实，优素甫·哈斯·哈吉甫并没有将最高统治者完全神化，在他看来，君王虽然是完美道德的化身，但人的欲望有时会造成他判断的失误。他用了大量篇幅告诫最高统治者，任何不检点的行为都可能给国家带来严重的伤害。国君被作为国家的楷模，善的化身，他必须万无一失，他必须首先自己行为端正。虽然他具有感受和获得这些美德的天赋，如果他不去这样做，而像一般人那样追求简单低级的幸福目标，那人们就会模仿他，而使整个国家处于一种低俗的状态中。这样的国君是祸国殃民的国君，由这样的国君治理的国家，不会成为人们期望的那种理想国家。

像柏拉图的《理想国》一样，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》的中心议题也是要确立一个幸福国家的基本准则，而这

个基本准则就是公正、福运、智慧和知足，他精心设计的四个人物：日出、月圆、贤明和觉醒，就是这四个原则的形象代表。他认为理想的国家是人的善得到张扬，而邪恶得到抑制。人们为了获得幸福，就必须抑制自己的私欲，将自己居于服从国家利益的原则之中。而国家的利益就是保证大多数人的幸福，其本质特征就是公正。所以，公正的概念在《福乐智慧》中居于主导地位。

在优素甫·哈斯·哈吉甫虚构的理想王国里，文功盖世，武略超群的日出国王，治理着辽阔的疆土和众多的民众。他善恶分明，公正宽宏；仁爱为怀，体恤民情，就像太阳一样不偏不倚地将光辉普照到世间的每一个角落，每一个人身上。这个形象的设计很好地表达了优素甫·哈斯·哈吉甫对于公正的解释。实际上，在他看来，公正就是主持正义，正义就是善，而主持正义就是惩恶扬善。居于国家最高地位的君王，是公正的化身，他具有非凡的智慧，不仅可以明辨善恶，而且可以裁决善恶。

善在《福乐智慧》中既被作为幸福的标志，也被作为获得幸福的必要条件。"善德的秉性，它不顾自己，专利他人。它专为所有的人们行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。"（《福乐智慧》117 页）人在做这些善事的时候，他就是幸福的。这个思想与柏拉图的思想如出一辙。

关于善，人们的基本认识是相同的。但如何获取善，如何达到善呢。优素甫·哈斯·哈吉甫不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，列举了许多贪图私利的劣迹丑行，他把人区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准，但善的本质没有因等级的不同而降低标准。对善的获取是依据对善的接近程度和对恶的

远离程度，越接近了善，也就越远离了恶；越接近了恶，也就越远离了善。而接近善的能力取决于对善的理解能力，只有理解了善，才能接近善。但对善的理解却不是一件很容易的事，需要智慧的判断，而智慧是真主赐予的，不是人人都有，真主只给那些配赐予智慧的人赐予智慧，使他们具备理解事物基本特性的能力，通过他们将善的知识传达给其他人。所以知识的含量决定了人的尊卑高低和善恶美丑，智慧决定了人的生命追求和命运归宿。这个观点显然也是受到了柏拉图的影响。

柏拉图的《理想国》对优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的影响，不仅在内容上，在形式上两者也如出一辙。《理想国》采用对话体，这是柏拉图习惯采用的表述方法。他将坚持不同思想的哲学家作为虚拟的谈话对象，运用反证法逐一驳斥了他们的错误观点后，提出了自己对所提问题的答案。在《理想国》里，柏拉图以苏格拉底的形象登台，而作他谈话对象的则都是当时或之前著名的哲学家，他们每一个人都是某种思想或观念的代表，他们不是作为实在的人出现在谈话之中的，而不过是他们思想或观念的象征符号。《福乐智慧》也采用对话体，他设计的四个对话人物，也是某种思想和观念的象征符号，他们彼此形成优素甫·哈斯·哈吉甫思想和观念的链条，在日出国王（正义即善的化身）的统领下，逐步达到完善。

《福乐智慧》与《政治学》

我们在前面已经指出，虽然柏拉图的《理想国》对优素甫·哈

斯·哈吉甫影响很大，但优素甫·哈斯·哈吉甫并没有完全接受柏拉图的思想。柏拉图的研究方法，不是从实际出发，而是从理念出发，以逻辑的形式而不是以实践的方式完成自己的学说的。它的优点在于易于形成自己完整严密的理论体系，但缺点却是脱离了实际。而且，柏拉图在《理想国》里表达的不与政府为伍的政治倾向，也与优素甫·哈斯·哈吉甫希望完善国家政体，使喀喇汗王朝成为理想国度的济世报国思想格格不入。因此，具有实践性的亚里士多德的《政治学》，成为他汲取营养的另一个田园。

亚里士多德（公元前384—前322年）的政治学思想与柏拉图不同，他认为政治学是一门实践科学，是为行动服务的。亚里士多德的实践科学不是针对哲学家或哲学学者，或者说主要不是针对他们的，而是针对政治家的，更准确地说，它旨在教育现实的或潜在的掌握政权的人。因此，亚里士多德的政治学说采用的是实证和归纳的方法。

亚里士多德首先探讨了广义的人类利益的本性问题。他将这种利益认同于福利或“幸福”。在他看来，人类现有的生活方式有三种：快乐的生活、政治的生活、理论的或哲学的生活。热衷于肉体快乐的生活是最大多数的普通人所过的生活，这是一种低级的生活。将荣誉作为生活的目的，并通过在政治活动中展示其美德而寻求荣誉的生活，是高尚的人的生活。最后，少数哲学家所追求的快乐来自纯粹的智力活动。

亚里士多德极力否认幸福与快乐之间存有冲突，他认为惯于实践美德或高尚之事的人在如此行事时是快乐的，因为这样的行为在本性上就是快乐的。不过，美德与幸福之间也具有与物质享受相关联的联系。亚里士多德承认，若没有少许“外在的好处”，

便难以或不可能行善或得到幸福。这些好处不仅包括一定数量的财富、朋友和政治权力，也包括孩子、好出身甚至好模样。他的这个观点与柏拉图的观点有别，虽然他是柏拉图的学生。而他的这一观点则被优素甫·哈斯·哈吉甫欣然接受。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中就反复强调，不能说财富丑陋不堪，只要不是独自享用，同时惠及他人，就会得到福缘。他说“财富是通向善行的向导，财富是医治百病的良药。人有财富方能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂”。（《福乐智慧》514 页）他甚至认为，作辅助国君的大臣，是智者的人生大快。而这些大臣必有高贵的出身，须眉堂堂，仪表非凡，并因辅政有功而获得丰盈的财富。倘若没有这些“外在的好处”，经世治国的抱负也就无从寄托了，而所谓智者的优越性也就无从体现了。

但亚里士多德强调，虽然追求“外在的好处”的快乐，是政治的人（区别于自然动物的人）的人性，但这种追求不能影响城邦的共同利益。如果从个人角度看构成道德美德之顶峰的是灵魂的高尚，那从城邦的立场看构成道德美德之顶峰的便是公正。就最一般的意义而言，公正就是创造和维护政治共同体的幸福，公正因而实际上等同守法，因为法律的目的是通过对人们生活的各个领域的制约而确保城邦的共同利益。

在亚里士多德看来，人们是为了相互依赖和帮助才形成城邦，因此城邦是人们为分享某种有关善或正义的生活方式，否则，依赖和帮助就无法实现。城邦不仅是为了生活而且为了更好、更高尚或更幸福地生活而存在。因而只有在城邦中，人才能实现达于幸福的愿望，所谓幸福也就是合于美德的生活。而这种美德是绝不可能建立在只求利己的私欲基础之上的。

人类的进化和文明的进步，是由于人类有无穷尽的欲望。人类为了满足欲望，便不断努力改进生活，通过创造、发明、积累而成就了人类光辉灿烂的文明史。但人类的欲望又是双刃剑，在成就了人类创造文明动力的同时，也由于欲望的无限高涨而成为人类历史一切罪恶的源头。往往为了满足个人的私欲，不惜牺牲其他个体或人群的幸福和自由，以种种欺诈或压迫的手段，造成社会上强凌弱，众暴寡，智欺愚，富抑贫的不平等现象，产生了社会上一切纷扰不宁的恶果。如果任由欲望桀骜不驯，控制并支配了人的生命目的，则欲望将给人类带来灾难性的后果，给社会造成弥天大罪。这样人类不仅不能从欲望中获益，反而会受欲望之累。因此，为了维护城邦的共同利益，使每一个生活其中的人都能获得幸福生活的权利，就必须建立一套公众必须遵循的法则。

这一法则不是别的什么东西，就是合于美德的行为标准。与柏拉图不同的是，亚里士多德认为合于美德的生活的实现，仅靠教育是无能为力的。他认为，人类“如果不讲礼法、违背正义，他就堕落为最恶劣的动物。悖德（不义）而又武装起来，势必引致世间莫大的祸害。……于是失德的人就会淫凶纵肆，贪婪无度，下流而为最肮脏最残暴的野兽”。[1] 因此，城邦不仅需要规范性的法律，有时可能还需要采用强制性武力。他嘲笑柏拉图一类的哲学家，认为他们这些自称智者的人，似乎过高地估计了言辞与理性的力量，以为它们单独就能影响人的行为。

优素甫·哈斯·哈吉甫对亚里士多德的这个见解非常赞同，他说：“用智慧能把世上的歹徒铰绝，用知识能把人间的动乱平

[1]（古希腊）亚里士多德著，吴寿彭译：《政治学》，商务印书馆 1997 年版，第 9 页。

息。假若用此二者还无济于事，愿你抛却知识，向钢刀求助。”（《福乐智慧》32页）他在《福乐智慧》中多次提醒日出国王，应该一手拿着糖块，一手拿着钢刀。这里的所谓“糖块”就是指实施善德，教化民众，使奉公守法者，弃恶扬善者受到奖赏；“钢刀”则是指建立严格的法律，制约民众，使违法乱纪者，纵恶欺善者受到惩罚。

由于亚里士多德的政治学是为政治家提供政治思想和政治技能的，所以，他特别强调统治者对于城邦的重要意义。能成为统治者的人，具备完全意义的美德所必需的智慧。也就是说，智慧的美德，为统治者所独有。人类社会将人分为两类，一类是统治者，另一类是被统治者。被统治者由于不具备智慧美德，因此永远应该服从统治者。而统治者为了更公正地实行统治，除了普通的政治生活经验之外，还需要智慧方面的训练。由于统治者对于实现公正的统治至关重要，统治者的美德就成为合理城邦的重要条件。因此亚里士多德认为真正意义上的政治家是这样的人，他能把道德的美德和政治智慧、经验以及有关其城邦和人民的特点的知识结合起来。在这个认识基础上，亚里士多德分析了各种政体的优劣。所谓不同政体，其实就是统治者与城邦的关系。

亚里士多德的《政治学》是以研究国家“至善”为最高目的的。虽然他的关于“至善”的主张与柏拉图是一致的，但就如何达到“至善”的观点，则两人存在很大的分歧。在《政治学》中，亚里士多德更多地把注意力放在通过合理的政治手段使社会达到和谐，强调对统治者政治技巧的训练。正是这种贯穿始终的实践哲学思想，使优素甫·哈斯·哈吉甫找到了实施他的政治抱负的钥匙。

优素甫·哈斯·哈吉甫也把国君的美德与国家的荣辱兴衰，与民众的德性操守紧密联系在一起。他说："一国之主走什么路径，臣民们也都紧步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。"(《福乐智慧》279页）他坚信，只要国君能够以国家和民众的利益为重，努力克制私欲，积极进行德行操守的修养，以身作则，为民表率，就能感化和教化民众。同时国君还要不断地学习统治方法，掌握行使国家权力的政治技巧，建立公正的法度，使富者乐于济贫，贫者乐于安业，有功者得到奖赏，有过者受到惩罚，这样就能使善得到张扬，使恶受到唾弃，从而实现其乐融融的国家"至善"的目标。很明显，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，国家"至善"应该是政治的目的，而国家达到"至善"的首要条件是国君的人格修养和政治技巧的熟练程度，而其中，国君的人格修养又是重中之重。

读《福乐智慧》你会很容易感觉到，通篇流溢着优素甫·哈斯·哈吉甫对国君苦口婆心、不厌其烦的劝喻，这也就是我们为什么把《福乐智慧》作为劝喻诗的原因。在《福乐智慧》的序言里，谈到了《福乐智慧》在世界各地的影响："由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号：秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。"[1] 显然也都抓住了这部长诗的本质特征。

优素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代，充满了社会矛盾和政治危机，统治者为了争夺政治权力而不顾国计民生，使喀喇汗王朝

[1] 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，民族出版社1986年版，第2页。

处于一种非常混乱和危险的境地。这一切的发生，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，都是统治者自身不正而引发的后果。所以他奉劝统治者，一定要以理智主宰个体的欲望，不能以为天下归己，就可以为所欲为。他在《福乐智慧》中劝说道："国君啊，你仔细看看自己，为一己之身积蓄了多少财富。海中的珍宝对于你无穷无尽，海底的珠玑对于你无尽无已。褐色地层中的金银财富，你都要掘取来填充宝库。山间麓底埋藏的奇珍异宝，国君啊，你还挖得不知满足。你征收大地上结出的粱谷，用来填满自己的粮库。飞禽、走兽，还有水中的游鱼，严君啊，无一能从你手中逃出。你的商队历经列国在世上漫游，到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。东罗马锦锻和印度丝绸，也难以填满你无底的宝库。……你使有父者失去了父亲，你使有母者沦为孤儿……"欲壑焉有填平的时候，贪婪者占有全世界仍嫌不足（《福乐智慧》696—699 页）。为什么不去追求永驻光辉的善德，而沉溺于掠获过眼烟云的奢华呢？须知善德是永恒的，是不仅给自己造福，同时也为别人造福；是在为别人造福的同时，也给自己铺设了通向幸福的道路。一个国家，特别是国家的君王，应该明白这个道理，怎么能以权位之重而扩张贪图享受的欲望呢？须知，作为执政者，身系国家安危，应对权欲、物欲、情欲加以克制，怎么能恣意妄为呢？私欲如果不加克制，则轻者害身，重者害国。

优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》是在为国君指点迷津，同时也是在为国家设计合理的政治结构，在这一点上，与亚里士多德的《政治学》可说是一脉相承。

《福乐智慧》与《善的城邦》

《善的城邦》是阿尔·法拉比（公元870—950年）的重要政治哲学著作，在伊斯兰世界堪称执牛耳者，其影响范围波及世界。阿尔·法拉比出生于维吾尔喀喇汗王朝境内的法拉卜区瓦西吉村，所以有人把他归入维吾尔族。不管这个推论是否正确，阿尔·法拉比是突厥人则是没有异议的。他是伊斯兰世界享有盛誉的伟大哲学家，因其最完整和准确地解释了亚里士多德的思想而被誉为“第二教师”。

阿尔·法拉比在政治哲学史上的地位，在于他恢复了古典希腊政治哲学的传统，并使这一传统在由启示宗教所提供的新背景下成为可以理解的东西。其最著名的著作是有关政治制度以及有关通过政治生活实现幸福的政治著作。这些著作以一种新的着眼点，即着眼于最好的政治制度，特别是柏拉图所理解的那种制度与伊斯兰神律的关系，提出了哲学与伊斯兰教符合一致的问题。[1]

阿尔·法拉比距优素甫·哈斯·哈吉甫的生活年代最近，作为突厥族人，他在阿拉伯世界获得的声誉，对所有突厥族人无疑具有极大的鞭策作用，并引以为荣。我们不知道优素甫·哈斯·哈吉甫是否通晓拉丁语，也无法考证优素甫·哈斯·哈吉甫对柏拉图和亚里士多德的思想的了解，是通过何种渠道。但我们可以确知的是，当时被誉为伊斯兰哲学大师的阿尔·法拉比，因

[1]（美）列奥·施特劳斯、（美）约瑟夫·克罗波西主编，李天然等译：《政治哲学史》，河北人民出版社1998年版，第222页。

其融会贯通了柏拉图和亚里士多德的思想，而成为传播他们思想的最重要的人物。其后的许多伊斯兰哲学家，甚至包括欧洲中世纪和文艺复兴时期的许多哲学家，大多是通过他而获得柏拉图和亚里士多德的思想的，所以，他才被称为“第二教师”。这样，我们似乎有理由推测，优素甫·哈斯·哈吉甫关于柏拉图和亚里士多德哲学思想的知识，可能也是通过阿尔·法拉比而获得的。优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》与阿尔·法拉比的《善的城邦》，在融合柏拉图和亚里士多德的思想方面表现出的一致性，也许可以为这种推测作最好的证据。

阿尔·法拉比的重要政治著作有《善的城邦》《善的宗教》和《政治制度》，这些著作的形式和意图很容易为穆斯林读者所理解，使他们从他的著作中体会到接受一种真正的充满伊斯兰精神的世界观，并有义务服从促进道德和导致最终幸福的法律的重要意义。他告诉穆斯林，个体的道德修养与国家至善之间具有不可分割的必然关系，服从国家利益就是服从真主关于国家至善的理念，就是实践伊斯兰创造今生和来世美好生活的道德修养。他巧妙地把柏拉图关于国家至善的理念和亚里士多德关于实践国家至善的措施与伊斯兰精神结合了起来，创造性地建立了能够被阿拉伯人、波斯人和突厥人所接受的政治概念。

阿尔·法拉比的努力方向，为优素甫·哈斯·哈吉甫树立了榜样。阿尔·法拉比的这种兼收并蓄的学术思想和学术风格，也是突厥族人文化的一个显著特点，阿尔·法拉比想要表述的思想，也正是优素甫·哈斯·哈吉甫所孜孜以求的思想。对于第一个信仰伊斯兰教的突厥政权喀喇汗王朝来说，再没有比突厥族人阿尔·法拉比的思想更适合整饬王朝混乱的信仰危机和混乱的政治

局面的了。所以，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说，阿尔·法拉比无疑成了他的启蒙导师。

阿尔·法拉比政治著作的中心论题是善的制度，一种以实现人的优秀品质或美德为指导原则的政治制度。他试图找出介于自然和神之间的人如何达到完美的途径，而这一途径又不能与伊斯兰教的精神发生抵触和冲突。他依据伊斯兰教的教诲指出，人不可能通过自然进化原则而达到完善，也不可能通过一夜之间的醒悟就领悟到真主的启示而成为完美的人。人实现完美有赖于使其行为服从理性的认识和思考，并通过理性来选择其行为动机。这就是人为什么要不断努力学习，不断努力克服自身存在的不足，以使自己不断完善的原因。而人们寻求完善的终极目的不是为了别的什么，而是为了自身和他人的共同幸福。他说："幸福是因其本身之故而被欲求的善的东西，它从不被欲求来借以实现其他的东西，而且人不可能实现比它更崇高的东西。"[1] 所以，善的制度是能够为人提供积极向善亦即积极寻求幸福的条件和机制的那种制度。

幸福的实现意味着人的完善。这必然需要约束低等欲求，并培养更高的技能和学问。善的制度中的一切居民必须具备某种共同的世界观、人生观和政治观，但在获得这些知识和所享有的完善和幸福方面，他们是有差别的。这种差别是因为只有少数人才能达到对至善即最高幸福的认识，而多数人只能在低等级的程度上部分地认识。这些差别造成了有些人可以成为统治者，有些人可以辅助统治者，而有些人只能服从他们的管理和教诲，并承担

[1]（古阿拉伯）阿尔·法拉比：《善的城邦》，转引自（美）列奥·施特劳斯、（美）约瑟夫·克罗波西主编、李天然等译《政治哲学史》，河北人民出版社 1998 年版，第 225 页。

社会分工所要求他尽力完成的工作。但是不管这种差别有多大，不同级别的人都有义务不断完善自己的道德修养，使人性中的弱点在修养过程中得到涤除。因为涤除人性中的弱点的过程，实际上是在不断接近真主的要求，为来世的福乐铺平道路。

作为穆斯林学者的优素甫·哈斯·哈吉甫，当然会对阿尔·法拉比这种巧妙地将古希腊的哲学思想与伊斯兰教思想结合起来的表述方法，表现出极大的兴趣。他的《福乐智慧》就是在吸收并利用阿尔·法拉比的方法将他的经世治国思想化入伊斯兰教的规范之中，借伊斯兰教的神圣和广泛影响力，推行他的政治改良的主张。敬畏真主，克制欲望，涤除恶习，积累知识，行善积德，才能在今生来世两个世界里福乐无穷，这种教诲几乎构成了《福乐智慧》的全部精髓。

优素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代并不安宁，他认为喀喇汗王朝面临的危机不是别的，就是普遍存在信仰危机。他感叹世风日下，道："智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。贪杯好色之徒被称作好汉，不饮酒的倒落得个'吝啬鬼'之名。谨守拜功又斋戒之人，君主啊，他们却被看作逆种。纯洁消失了，污秽在蔓延，污浊充满了污秽者的心灵。纯洁徒有其名，不见其实，污秽在猖獗，而无人过问。有谁把不法视为不法，有谁放弃污秽而追求洁净！有谁是真正的虔诚之人，在最后审判日获得光明！人心已被污秽所濡染，何处能够找到洁净！""好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。人们

为金钱而沆瀣一气，有谁为真主而正道直行！”（《福乐智慧》838—840 页）这种败坏的社会风气，像瘟疫一样，使国家百业凋敝，人心涣散，政治腐败，丑恶横行。

像阿尔·法拉比一样，优素甫·哈斯·哈吉甫特别注意统治者在理想国家中的作用问题。国家能否促进国民积极向善，与国君制定的政治措施有密切的关系。他是导师或领路人，他使居民们懂得什么是幸福，他唤起他们为实现幸福而努力的决心。他必须具备知识，不需要任何人的指导，对必须做的一切都有卓越的理解，最善于将所有其他人引向他所知的一切，有能力使其他人履行他们所适合的职能，以及有能力决定和确定由他人来完成的工作，并使这样的工作有助于达到幸福。这个至高无上的统治者是善的制度中一切权力和知识的来源，民众通过他而懂得他们应该知什么和做什么。他创作《福乐智慧》的出发点很明确，他在第二十八章中有这样一段话：“真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富裕。国君应如何引导他们，将他们治理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下美好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大振，名扬四海，地位日高，福乐无已？如何能永享富贵荣华，普天下人民向他臣服？”（《福乐智慧》257 页）优素甫·哈斯·哈吉甫想要解决的就是这些问题。他警告说，国家如果出现道德沦丧的局面，首先应该承担责任的不是别人，而是国君。因此，建立良好的法度，制定积极的政治措施，引导民众追求幸福，是国君义不容辞的责任。

阿尔·法拉比综合了柏拉图与亚里士多德的学说而创立了

适合伊斯兰世界的政治哲学体系，他的学说直接对优素甫·哈斯·哈吉甫产生了影响。

优素甫·哈斯·哈吉甫关于理想国家的构想，受到柏拉图和亚里士多德政治哲学思想的影响，而柏拉图和亚里士多德的这些思想是他通过阿尔·法拉比而获得的。

柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比都是用哲学的眼光设想理想国家的模式，他们是从一般的原则出发，他们的理论不是具体可见的现实的描述，而是理想化的构思。而优素甫·哈斯·哈吉甫则不同，他面临的问题是具体而实在的，他直接面对的就是一个具体的国家和一个具体的统治者。他所要表述的思想，要具有针对性，并直接服务于他所想改变的现实。他不能向他们那样坐在哲学的象牙塔里，他必须脚踏实地，设身处地地提出可以实践的措施。

优素甫·哈斯·哈吉甫的学说，重在实际，重在参与，与现实政治保持了密切的联系。他的学说的优点在于求实务本，缺点在于不成体系，或缺少较深层次的理论。

比较起来，优素甫·哈斯·哈吉甫更热衷于投身政治，成为国家的高级管理者，而柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比则热衷于成为学者，以建立完整的政治学说为目标。所以，他们的政治学说可以成为经典的教科书，而优素甫·哈斯·哈吉甫的学说则注重提供从事政治的基本策略和方法。

第三章
喀喇汗智学与北宋理学

引 子

将喀喇汗王朝时期优素甫的《福乐智慧》与北宋王朝时期的儒学进行比较，是一项十分有意义的学术课题。

从中国思想史上看，11世纪北宋的学术思想，跨越了以往的历史篱障，以一种开放的大气，兼容并蓄的风格，从注释经书的学术樊篱中解放出来，开始用思辨性的目光重新审视和解读儒家经典，将儒、释、道三家的学术融合为一体，形成了一个全新的政治哲学思想体系“理学”。而11世纪的喀喇汗王朝也是从专奉伊斯兰教经书的桎梏中解脱出来，对古希腊政治哲学思想和波斯、中国政治伦理发生浓厚兴趣，并融合这些不同学说中有益的思想成分，全面检讨以往维吾尔文化中混乱的政治理念，并试图建立一种更加合理的政治伦理结构，形成了具有理性化的政治哲学思想体系“智学”。

通过比较我们将会发现，两个文化成果不仅在产生时间上彼此同处11世纪，而且彼此开放大气、兼收并蓄的学术思想风格也遥相呼应。更令人感兴趣的是，这两个当时不相统辖的王朝的学者，面临的现实问题也极为相似，因而他们关注和热心的学术问题也十分接近，提出的政治哲学理念也多不谋而合。

面临着同样的政治和社会危机

思想的活跃总是与社会的动荡不宁紧密联系在一起。因为社会动荡，有许多的社会问题集中爆发，过去潜在的问题和矛盾现在都浮出水面，都成为动荡的诱因和动荡的理由。因为社会动荡，以往的社会道德体系和政治体系受到质疑，过去有意回避或视而不见的道德痼疾和政治弊端，成为鱼刺鲠喉，不吐不快。乱世总是漠视以往的制度和维护那些制度的思想体系，而经过乱世，对造成乱世的前因后果不能再熟视无睹。因此各种社会问题，必须有新的适应社会变化需要的思想体系来匡正。所以，乱世不仅是一个英雄辈出的时代，也是思想极为活跃，思想家辈出的时代。

喀喇汗王朝是公元840年漠北回鹘汗国灭亡后西迁的一支维吾尔人建立的，以楚河的巴拉沙衮和七河流域的喀什噶尔为政治文化中心，地处中亚腹地，与印度、波斯人为邻。喀喇汗王朝建立后，首先面临的问题就是如何在这片当时由阿拉伯人控制的土地上获得必要的生存空间。由于此前维吾尔人长期与中原王朝关系甚密，对于中原的政治谋略谙熟于心，所以进入中亚后，喀喇汗王朝熟练地运用中原王朝常用的“远交近攻”策略，以信仰伊斯兰教为媒介保持与远处的阿拉伯的和善关系，而大力攻伐周边的诸族政权，不仅收编了散乱的突厥人的各个部族，而且在公元999年灭亡了波斯的萨曼王朝，把自己的疆域扩大到阿姆河。

但是，军事上的胜利很快使喀喇汗王朝骄傲起来，生活变得

腐化而道德伦理受到严重的挑衅。而且随着国力的强盛和王权的扩大，争夺大汗位置的政治斗争也愈演愈烈，在不到50年的时间里，发生了十几次血腥的宫廷政变。甚至在公元1041年，喀喇汗王朝终于被肢解为不相统辖的东、西两个政权。西喀喇汗王朝以撒马尔罕为中心，东喀喇汗王朝以喀什噶尔为中心，王朝的辉煌时期走到了边缘。

喀喇汗王朝政治上的混乱，一个重要的原因是政治结构依然保留着原来在漠北时期习惯采用的军事分封制残余，国家政权缺乏强有力的集权统一，各地分封的贵族集团过多注重领地的权益保障，而对国家的事务缺少热心。但是，当他们的实力发展到一定程度的时候，便幻想谋求更大的利益，蛊惑或支持可能对其有利的王族成员发动政变，以此换取政治上的利益。可汗虽然在名义上是国家至高无上权力的象征，但可汗的地位却时时受到威胁和挑战。因此，如何确立国君的神圣地位，建立一套具有约束力的社会道德规范体系，使君与臣之间、臣与民之间严格等级，明确义务，各司其职，各尽其责，成为11世纪喀拉汗王朝最为紧迫的任务。

同时，疆域的扩大和对周边诸族王国的占领，也使维吾尔面临着如何对待和消化不同文化的冲击与影响的严峻问题。当时中亚流行印度人的佛教、罗马人的基督教、波斯人的袄教和阿拉伯人的伊斯兰教，这些宗教的文化背景各不相同，意趣与主旨也各不相同。处于这样一种文化大杂烩的地区，维吾尔民族的自身文化受到了严重挑战。散乱的文化环境迫使维吾尔的知识分子开始严肃地思考民族文化的何去何从。所以到了11世纪，喀喇汗王朝掀起了一股文化改良的风暴，希望用伊斯兰教哲学思想统一维吾

尔的文化，强调知识在治理国家和从事各个行业的重要性，鼓吹智慧是导向幸福的最真实也是最有效的途径，并突出强调维吾尔文化的优势地位，加强维吾尔文化的传播和影响力度。

北宋王朝从 11 世纪中叶的庆历年间开始了政治变革的尝试，而政治变革的鼓吹，也就是政治变革的思想基础，是后来被称为的新儒学——理学。喀喇汗王朝也是从 11 世纪中叶开始思考王朝政治建设的，而政治建设的思想基础，是以《福乐智慧》为标志的“智学”。“理学”与“智学”都是应当时政治变革的需要而产生的，并服务于当时的政治变革。他们在思想体系上虽有差别，但在总的精神上和特征上都是一种政治伦理哲学。

兼收并蓄，学以致用

进入 11 世纪，宋朝在相对巩固了北方的统治后，对南方的征讨有了很大的进展，大多地方割据政权被推翻。但宋王朝面临的问题依然很多。西南云南大理国偏安一隅，宋王朝无力征讨，只好不再去招惹。西北西夏王朝与中原毗邻，宋王朝曾发兵征讨，但总是失败，也只好忍气吞声地容其继续存在。而北方的契丹辽朝因为过于强大，宋王朝只好用进贡的方式与辽朝签订和平协议。至于高昌回鹘王国、吐蕃王朝和更加遥远的喀喇汗王朝，宋王朝更是感到鞭长莫及，无暇顾及。中国历史上版图最小的宋王朝，便是在这种“四面楚歌”的环境中，努力维持着自己的存在。

这是一个乱世，各路英雄都急于施展自己的政治手段而谋求在中国的发言权。以往的政治秩序在这个时代受到了挑战，而且

因为生存的需要，各种新的政治主张有了获得伸张的机会。以范仲淹、欧阳修为代表的，以政治改革为目的的庆历学派，以王安石为代表的熙宁新派，以周敦颐为代表的濂学，以张载为代表的关学，以程颢、程颐为代表的洛学，以苏轼、苏辙为代表的蜀学等，一个接一个地表达不同的儒学新论、政治理念和思想主张，铸成了中国继春秋战国百家争鸣后又一个学术活跃的时期。

这些主张不论各自的不同点有多少，其基本的方向都是为了探究儒学的本质，构建“天人合一”的逻辑框架；都是为了给羸弱的北宋政治寻找医治的良方，以使北宋在“四面楚歌”中能够顶天立地；也都是为了表达自己对于儒学新生命的见解，以廓清佛老学说在中国文化思想上播撒的迷雾。所以，北宋儒学体现了一种强烈的政治意识，正像卢国龙在《宋儒微言》的绪论里所说：“北宋儒学从本质上讲是一种政治哲学，它所代表的时代精神，是对文明秩序及其最高的体现形式——政治制度，进行理性的批判和重建。批判是追索文明秩序的合理性依据，所谓天道性命之源，即由此发畅；重建是探讨文明秩序、政治制度的合理模式，于是需要推阐王道，作为最高的政治宪章。”

中原文化自汉代实行“独尊儒术”后，一直处于相对稳定、同时也相对沉寂的状态。到了唐代，由于周边民族政治与文化的活跃，给中原文化以强烈的刺激，文化环境相对宽松，外来的佛教与本土的道教，甚至波斯的祆教和阿拉伯的伊斯兰教都有了伸展的机会。这样的伸展，竟然一发而不可收。到了唐末，佛学和道学取得了大有压倒儒学的趋势，使中国传统的统治思想基础受到了空前的挑战。

佛教的传入与道教的兴起，改变和影响了中国古代的学术结

构与知识体系。魏晋隋唐以来，佛道之学演化为一股在中国文化史上有巨大影响的新兴学术思潮，儒学的地位受到了严重的动摇。在这个严峻的事实面前，如何挽救日益衰落的儒学地位，对付佛、道两家特别是佛教的挑战，便成为儒家学者迫切需要解决的时代课题，也是完成儒学复兴的一个重大学术问题和理论问题。

新思想的产生必然与新时代的状况和需求紧密相关。弘扬儒家文化，恢复古代“王道”，已经不可能使用“独尊儒术”的文化强权政策。而要使人们认识佛老学术的弊病瑕疵，必须指出佛老学术的所谓荒谬之处。佛教擅长用逻辑的方法探讨世界的本源，道教擅长用实证的方法探讨人复归自然的道理，而这两种文化形态都是儒学所缺乏的。儒学擅长讲大道理，而对大道理的因果关系鲜少剖析。大道理人人都会说，而阐释大道理的因果关系却是一件很费脑筋的究辩过程。过去儒学是不需要对其正确性进行探究的，所以所谓的儒学不过是对儒学经典进行注释，对儒学的道理进行强化。可是这样的方法在碰到思辨性、实证性很强的佛学与道学的挑战时，很难取得胜算。如果不能也像佛学与道学那样将自己的理论逻辑化、实证化，儒学的复兴只能是纸上谈兵。正因如此，北宋的思想家开始从佛学与道学中吸收营养，并使用一种过去儒学很少采用的思辨方法，试图找出儒学与天道自然规律之间的逻辑关系，将儒学抬升到不仅符合人道，更符合天道的高度，从而为标榜儒学思想高于佛学与道学思想寻找理论上的依据。这样就使得北宋儒学的文化学术思想具有十分明确的兼容品格，各种过去被排斥在儒学范围内的学说，如道学、佛学，现在成为解释儒学合理性的重要内容。兼容并蓄，成为北宋儒学的重要特征。

周敦颐被尊为理学思想的奠基人。说他是奠基人，是因为他

对于儒学的思想采用了一种不同以往的研究方法来加以阐释，这个新方法就是吸收佛老的思想和方法来求证儒学的精义，也就是被后人指称的所谓的儒、释、道“三教合一”的路数。这体现了一种兼收并蓄的学术思想，以后的理学后人也大多是沿着周敦颐的方法走下去的。

周敦颐的哲学思想是从构筑和阐释《太极图》开始的。他的目的并不在于仅仅解释世界的本源，而是希望通过阐释世界秩序自在的合目的性，来表述他的关于社会道德的合目的性，也就是“圣人之道”及其合理性。

从宇宙图式中寻找社会的理想模式，并为描画的理想社会模式寻找客观依据，成为北宋儒学共同追求的一种学术风格。后来的张载、程颢和程颐兄弟，也是循着这种学术风格不断完善理学体系的。

“六经”是汉代儒家经学的核心，宋儒摆脱了汉唐章句之学的束缚，直探经旨本源。宋儒从实际出发，根据时代需要，从宏观上重新树立解经的权威。所以，宋代经学虽十分发达，不仅原有的“五经”受到重视，而且《大学》《中庸》《论语》《孟子》等四书也受到了格外的关注，但是，解经的目的已经发生了很大的变化，“经世致用”成为重要的指导思想。

所以，周敦颐带有强烈学院派特点的治经学说，虽然能够给人们破除古板僵化的思维模式产生积极的影响，然而对于匡正混乱无序的政治制度却作用甚微。所以，一些颇具文采而又身怀政治谋略的文人，开始出手救世，他们就是大名鼎鼎的范仲淹、欧阳修、王安石等。范仲淹倡导的“以天下为己任”“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的风范和精神，成为北宋儒生积极入世的

真实写照。

北宋儒学的发轫与北宋的政治变革密切相关。所以，北宋儒学的新气象，首先就表现在强烈的政治伦理哲学色彩之上。儒家学者始终有一个坚定的信念，就是儒家的学说不仅能够振奋颓靡的人的精神，而且能够救治病入膏肓的国家政治。先是范仲淹、欧阳修的庆历新政，继之王安石的熙宁变法，以及张载、程颢、程颐、苏洵、苏轼、苏辙等的“经世致用”主张等，这些既是文学大家又是儒学之士纷纷登场，拿出了各自的经国治世方案。

“庆历新政”和“王安石变法”是宋儒以“经世致用”之学置身于社会现实改革的尝试。历史学家漆侠先生指出：“宋学，不但在经学探索上树立了与汉学相对立的义理之学，而且它立足于所建立的经济基础上，以经世致用之学置身于社会现实改革的巨流中，从而为社会作出积极的贡献。宋学的建立与庆历新政有着内在的、本质的联系，这一点是研究者们需认真注意的，不容有任何的忽略。”可见宋学的建立与当时的社会实践密不可分。

由于北宋儒学重实际、讲实效，是以社会实践来实现“内圣外王之道”，这种积极有为的入世精神，甚至成为北宋的社会风尚。在宋学诸派的坚持与努力下，儒家“经世致用”的精神得到了倡扬与复活，逐渐形成“以学治己”“以学治人”“以学治天下”的人格风范和内心精神世界。

北宋儒学表现出的这些强烈的政治参与热情，与北宋面临的具体的现实问题紧密相关。就像喀喇汗王朝的智学一样，当知识分子开始意识到“天将降大任于斯人也”的使命感的时候，国家兴亡与政治成败便成为他们务求解答的学术课题，同时也成为他们毕其一生的实践方向。而他们共同的想法是，空泛的论道不如

务实的践行，理念上的修身不如具体化的道德实践。

所以，北宋时期的儒学家或文学家，大多兼为政治家，他们的身份已经不是单一的，而是具有多重角色。像在文学史上占有重要地位的文学家范仲淹，他的《岳阳楼记》中的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，为千古佳句；同时他又是宰相，有著名的《答手诏条陈十事》(简称《十事疏》) 这样的政治纲领。而文学家兼历史学家欧阳修不仅编修《新唐书》，而且也对政治格外热心，上《准诏言事上书》以表明自己的政治主张。文学家王安石更是不甘寂寞，他不仅积极倡导古文运动，在文学上独树一帜，而且积极思考北宋政治改革，以《上仁宗皇帝言事书》(简称《万言书》)，明确提出必须从体制上变革北宋的政治制度。

北宋儒学的创立，与北宋时期将儒家“经义”和“治事”相统一的治学思想密切相关。“经义”讲儒家经书，“治事”研究如何利用经书的道理治理国家。这是儒学从汉唐的注重训诂注释的学风中向实用化、政治化的转变。从治学途径上来说，汉唐儒学从章句训诂方面入手，亦即从细微处入手，达到通经的目的；而宋学则从经的要旨、大义、义理入手，亦即从宏观方面解经，达到通经的目的。邓广铭先生认为：宋代“儒家学者之所以要抛弃汉唐学者的章句训诂之学而趋重于阐发经典中的义理内涵，其内在原因固在于对汉儒烦琐哲学的厌弃而要转移方向，而其外部原因则也是在于看到佛教的那些学问僧都在讲说心性之学，便也想在这一方面能与之一较高低之故”。为了实现尊王攘夷，维护封建中央集权的绝对统治，北宋的理学摒弃了刻板训诂的僵硬保守学风，转而以注重义理考辨与阐释，试图以一种新的思想将萎靡不振的大宋王朝唤醒。

北宋的学术思想与北宋的现实状况和学人不满那样的状况以求变革密切相关。那么，远在西域的喀喇汗王朝这个时期又是怎样一种情形呢？

11 世纪是中亚发生重要历史变革的一个时期，活跃在中亚政治舞台上的喀喇汗王朝、伽色尼王朝和塞尔柱王朝 3 个突厥人政权，彻底扫除了雅利安人的政治势力，使中亚在民族、宗教、语言、文化、风俗习惯等方面趋于一致，使原来占主导地位的波斯文化被突厥文化所取代，许多操伊朗语的民族如粟特人开始使用突厥语，并融入突厥语民族中，中亚进入了突厥化时代。

但是，塞尔柱王朝和伽色尼王朝因为对波斯文化情有独钟，开始了自己文化波斯化的进程，这不能不让喀喇汗王朝的学者感到担忧。

11 世纪中期以后，喀喇汗王朝向西不断扩充疆土地域的军事优势，随着外部伽色尼王朝和赛尔柱王朝的不断强大而受到了削弱。而王朝内部的不团结，以及宫廷内部不断攀升的争权夺利，也大大减弱了喀喇汗王朝在中亚地区的影响力。崇尚波斯文化和印度文化的伽色尼王朝和在阿拉伯帝国的核心部位发生影响的赛尔柱王朝，都以标榜自己是伊斯兰世界的领袖而自居。特别是赛尔柱王朝，他们从 11 世纪中期开始，不仅打败了伽色尼王朝，而且控制了阿拉伯帝国的政治与军事，成为中亚到西亚的新兴帝国，其强大的发展势头，对喀喇汗王朝构成了巨大的威胁。

除了面临着周围的政治威胁之外，喀喇汗王朝还面临着如何对待和消化不同文化的冲击与影响的严峻问题。中亚地区生活过匈奴人、月氏人、汉人、粟特人、突厥人、吐蕃人、吐火罗人、波斯人等，而且因这一地区处于丝绸之路的交通要道，吸引了众

多商客和传教者，使这一地区成了荟萃各种文明的文化交汇点。汉文化在这里具有悠久的历史和广泛的影响，摩尼教在这里发展得最为完备，佛教在这里最为活跃，景教和祆教在这里也获得了生存的条件，伊斯兰教最后在这里获得主宰地位。维吾尔人移居这里后，并没有对散布在这里的各种文明进行封杀，而是采取了和平相处的政策。维吾尔人在不断吸收这些文明成果的同时，逐步同化了留居在这里的其他民族的居民，这不仅使维吾尔人在人种上因融合不同民族而发生了新的变化，而且在文化上也因吸收了不同民族的文化而发生了新的变化。

但是，中亚流行的印度人的佛教、罗马人的基督教、波斯人的祆教和阿拉伯人的伊斯兰教等宗教，其文化背景各不相同，意趣与主旨也各不相同。处于这样一种文化大杂烩的地区，维吾尔民族的自身文化也受到了严重挑战。维吾尔人过去的具有鲜明游牧文化色彩的伦理道德准则发生了动摇，各种不同文化所带来的不同价值观开始相互碰撞，各种以不同利益集团为代表的思想都在寻求一个释放与强化的机会。

维吾尔历史上游牧时间较长，从叶尼赛河畔到鄂尔浑河流域，到长城内外，到七河流域，东西南北迁徙不断，习惯于漂泊不定的生活。因为漂泊不定，境遇无常，无意在文化上制定出一套亘古不变的规范。可以想象，漂泊不定本身就是一个充满变数的游荡，谁知前途会遇到什么艰难险阻，谁能未卜先知地制定一套理论礼法，教导人们应付猝不及防的灾难？因为漂泊不定，境遇无常，总是不期而遇各种文化，或温或火，或柔或刚，谁能想象死守一种文化而可以随遇而安？所以，维吾尔文化往往给人一种感觉，就是历史上的维吾尔文化充满了变数，充满了吐故纳新、兼

收并蓄的激情。

当维吾尔人建立喀喇汗王朝之后，开始了新的定居生活，而定居生活需要一种稳定而严格的政治体系来维护。稳定而严格的政治体系是需要一种稳定而严格的文化体系提供保障的。所以，喀喇汗王朝要想在中亚获得生存和发展，就不能再像在漠北时期那样对建立民族文化体系缺乏热情。

由于长期游牧生活形成的不拘一格的文化品性，维吾尔人对周边的文化总是表现出一种极为大度的兼收并蓄风度。从维吾尔人的历史看，突厥人的政权结构，中原人的伦理思想，粟特人的摩尼教、商业理念和文字，印度的佛教，波斯人充满浪漫情调的诗歌创作，阿拉伯人的伊斯兰教，等等，只要合用就拿来利用。

维吾尔文化，在总的趋势上表现为探求与保守的结合。维吾尔文化的构建，总是对外界表现出一种热情，不管这种文化是如何的陌生，从来没有失去兴趣。从漠北时期对波斯摩尼教的兴趣，到对当时唐朝稳定的等级文化，再到进入西域后对景教的兴趣、对佛教的兴趣，直至最后将伊斯兰教文化作为自己文化的基本点。维吾尔族是第一个将摩尼教发展成一种带有国教性质的民族，也是第一个将伊斯兰教作为突厥语民族国家宗教的民族。他们对于这些与自己民族文化有着巨大差异的文化，有着一种特殊的融会贯通的能力，而同时，又可以非常轻灵地从这种文化中超脱出来。摩尼教很快被放弃了，景教也从维吾尔人的精神世界里消失了，佛教被作为历史，而伊斯兰教也在维吾尔人那里失去了阿拉伯世界的绝对性，只是作为一种精神的象征和民族情感联系的纽带。维吾尔人的这种文化取向，一方面使得维吾尔人在面对周边文化时，毫无戒备之心，另一方面，又使得维吾尔人可以从容不迫地

随时从这种文化中抽出身来。但是，不可否认的是，这种文化取向或文化心态，也在相当大的程度上影响了维吾尔人发展和建构自己民族系统文化的热情，使得维吾尔文化的基本形态表现出一种零乱，一种头绪不清，并在相当程度上限制了维吾尔人自己对发展自身独立文化体系的兴趣。

险恶的政治环境，松散的社会结构和散乱的文化状态迫使维吾尔的知识分子开始严肃地面对现实，认真总结维吾尔文化价值取向的利与弊。如何确立民族新的文化，如何革除民族文化当中的痼疾，如何在新的复杂环境中保持民族文化的生命力，如何使喀喇汗王朝革除弊端，完善政治制度，不至于重蹈漠北回鹘汗国失败的覆辙，成为喀喇汗王朝知识分子不得不思考的问题。

因此，到了11世纪中下叶，喀喇汗王朝终于掀起了一股文化改良的风暴。麻赫穆德·喀什噶里经多年收集、归类、整理、研究后，完成了《突厥语大辞典》的编写工作；阿勒马伊为编纂完成旨在彰显喀喇汗王朝政治功德的《喀什噶尔史》；优素甫·哈斯·哈吉甫则完成了崇尚智慧和养德修身的《福乐智慧》。

优素甫·哈斯·哈吉甫尝试用古希腊哲学关于智慧和理想国家的理念来阐释伊斯兰教所希望达到的和谐完美世界，不断强化君王的神圣地位和哲人在治理国家中的重要作用，同时以波斯、阿拉伯，特别是突厥语民族的古老传说为论据，反复强调贪得无厌、一意孤行、法度不明是造成暴君倒台的重要原因。他还吸收印度以箴言的方式表述哲学思想的方法，借鉴中原儒家的圣人之道，形成了新的“智学”兼收并蓄的学术风格。

智学创立于喀喇汗王朝，也与喀喇汗王朝的宫廷政治角斗密切相关，也与喀喇汗王朝时期将伊斯兰“经义”和“治世”相统

一的治学思想密切相关。“经义”讲伊斯兰教义，“治世”研究如何利用伊斯兰教哲学的精神治理国家。为了实现尊王保国，维护喀喇汗王朝的政治威望，优素甫·哈斯·哈吉甫摒弃了阿拉伯伊斯兰神学刻板训诂的僵硬保守学风，转而以注重伊斯兰思想经义的挖掘与阐释，试图以一种新的更加务实的思想，将争斗不息的喀喇汗王朝警醒。

这些学人虽然各自的研究方向多有不同，其出发点都是为了探究维吾尔文化的本质特征，都是希望通过构建新的文化体系以应对复杂的文化冲击，都是渴望廓清零乱的民族信仰以统一民族精神，从而帮助喀喇汗王朝摆脱困境，重塑昔日的辉煌。所以，喀喇汗王朝的智学也体现了一种强烈的政治意识，也是将社会的责任和国家的兴亡作为首要的问题加以思考，希望通过对民族文化的整饬，寻求一种文明有序的政治制度。尤其是优素甫·哈斯·哈吉甫突破伊斯兰思想的禁锢，将古老的突厥政治理念和具有全新概念的古希腊政治哲学融汇在一起，并吸收中原伦理道德的基本准则，以图建立一个合理的国家政治模式。

忧天下之忧，乐天下之乐

讲到北宋儒学与喀喇汗智学，不能不将喀喇汗的优素甫·哈斯·哈吉甫与北宋的范仲淹和王安石进行对比，他们都是文人，又都对政治具有浓厚的热情，而且都提出了相对成熟的政治伦理思想。以下的比较我们将会看到，虽然他们分属不同的王朝，彼此之间没有思想和学术上的交流，但是他们许多的社会抱负和政

治理念却十分接近。

尽管优素甫·哈斯·哈吉甫是一个坚定的伊斯兰思想的维护者，而且，他的一生都在努力为传播和弘扬伊斯兰思想而奋斗，但是，他却不是一个僵硬保守的“原教旨主义”。

优素甫·哈斯·哈吉甫本来是个理想主义者，他一直幻想喀喇汗王朝能够走一条富国强民的道路，他甚至把这样的理想寄予了诗一般的境界：

光秃秃的树木穿上了绿衣，
红黄蓝紫，枝头五彩缤纷。

褐色大地披上了绿色丝绸，
契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。

平原、山峦铺满了锦绣，
谷地、丘陵一片柳绿花红。

五彩缤纷的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

习习晨风送来了丁香花的清香，
茫茫大地散发出麝香的清芬。

（《福乐智慧》67—71 行）

这简直就像穆罕默德在《古兰经》中为穆斯林描绘的天园仙

境一样，是那么充满激情，那么令人向往。但这样和平宁静安详的生活，却像海市蜃楼一样虚无缥缈。现实呈现给优素甫·哈斯·哈吉甫的是另外一番支离破碎、满目疮痍的悲惨景象。优素甫从降生的那一刻开始，直到他哀叹生命将止的龙钟之年，他看到的是太多的苦难和太多的政治危机，这给他的心灵造成了巨大的伤害。

优素甫·哈斯·哈吉甫曾经失望过，甚至不愿意以正常人的身份参与到社会的生活中去。因此对于流行于中亚的伊斯兰教苏非主义曾抱有极大的热情。

在《福乐智慧》中我们会感觉到，他的青春年华似乎全部在孤独之中度过。他不恋富贵，鄙视权贵，背井离乡，四处漂泊，希望通过苦行，在磨炼意志的同时感悟人生，从苦难中摸索命运的归途。

浪迹天涯使他对社会有了一种新的认识。一个国家，一个政权，如果仅仅是中下层官员中有些贪官污吏作乱，那还不算可怕。因为最高统治集团不仅可以用自己的模范行为倡导廉政，也可以理直气壮地用行政或法律的手段去惩治腐败。倘若上层统治集团本身就寡廉鲜耻，贪鄙成风，上行则下效，国家就必将陷入非常混乱和被动的局面。这是优素甫所最感焦虑，最不愿看到的局面。然而这种局面已经出现了："智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。"（《福乐智慧》6451—6455 行）

人们庸庸碌碌，浑浑噩噩，只是一味地谋求私欲。为了获得更多的财富，为了赢得更多的虚荣，人们不顾危险地四处搜刮，

不顾廉耻地尔虞我诈，不顾亲情地自相残杀，使得："好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。"(《福乐智慧》6466—6467 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个具有强烈社会责任感和强烈民族自豪感的知识分子，他希望在经历了漠北时期国破家亡的重大失败和在中亚东山再起灭亡波斯萨曼王朝的重大胜利之后，维吾尔人能够理智地总结过去和面对未来，走一条健康的、富有朝气的、公正和谐的法治国家的道路。但是东喀喇汗王朝没完没了地上演着宫廷权力争斗的血腥悲剧，哪还有时间和精力顾及王朝的建设和人民的福祉。

王朝和民族的这种大动荡、大分裂所产生的巨大冲击，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说必定是刻骨铭心的。他目睹了这一切，他对喀喇汗王朝统治阶级不顾民族与人民的利益，为了满足不断膨胀的私欲和权欲，将王朝作为厮杀拼争的战场的腐败和贪婪，感到极大的震惊。而统治者浅薄的政治抱负和缺乏治理国家的能力，更使他心急如焚。

无序的现实与有序的理想之间存在着巨大的反差，这种反差动摇了他孤芳自赏的信念，认识到"做礼拜封斋只对个人有益，祈求私利即是薄情寡义"(《福乐智慧》3243 行），"好人会放弃个人的利益，吃苦也想着使他人得利。"(《福乐智慧》3245 行）"能使黎民获益才是好人，好人能给黎民带来欢欣。"(《福乐智慧》3271 行）于是他中断了浪迹天涯、孤芳自赏的流浪生活，毅然决然地来到喀什噶尔，希望能够接近君王，向君王提出一个系统而理智的治国方略，以实践自己的治国理想。

优素甫·哈斯·哈吉甫不拘于喀喇汗王朝的现实政治制度，

他向执政者上书《福乐智慧》，提出了自己对理想国家的构思和全新的治理模式。强调君王的道德完善和公正无私的政治素养是国家走向健康清明道路的基本保证；提出了完善官吏制度，优化政治体制，训练政府官员政治技能，以及培养官吏忧国忧民意识和洁身自好的品德的政治改良方针。同时，他还通过分析社会行业的具体职能，强调尊重不同行业的发展规律，以轻赋养民的爱民思想，鼓励生产，发展经济，巩固国家的物质基础。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫理想化的政治主张，对于僵硬的喀喇汗王朝的政治制度来说，具有颠覆性的批判性质，他的具有摧枯拉朽般的改良目标，自然会引起一片惊愕，因此被束之高阁的命运也就在劫难逃了。

与优素甫·哈斯·哈吉甫遭受同样命运的范仲淹是北宋的改革思想家。虽然范仲淹出身于官宦世家，但从他父亲去世后，家道衰落，母亲携襁褓中的范仲淹从徐州改嫁到山东淄州长山县一户姓朱人家，起名朱说。

范仲淹从小读书就十分刻苦，朱家是长山的富户，但他为了励志，21 岁去附近长白山上的醴泉寺读书，经常一个人伴灯苦读。据说他五年未解衣就枕，疲乏到了极点，就用凉水浇脸驱除倦意。他的食物很不充裕，甚至不得不靠喝粥度日。但他对这种清苦生活却毫不介意，而用全部精力在书中寻找着自己的乐趣。

朱家虽然富裕，但范仲淹总感到寄人篱下的压抑，所以后来离开朱家到应天书院求学。应天书院是宋代四大书院之一，聚集了许多志操才智俱佳的师生。在“学而优则仕”的感召下，他决心以读书来谋取入世参政的途径。

公元 1014 年，时值北宋大中祥符七年，迷信道教的宋真宗率

领百官到亳州（今安徽亳县）去朝拜太清宫。浩浩荡荡的车马路过河南商丘，整个城市轰动了，人们争先恐后地看皇帝。在应天书院里，范仲淹不为所动，仍然埋头读书。有个要好的同学跑来叫他："这是个千载难逢的机会，千万不要错过！"但范仲淹随口说道："将来再见也不晚。"果然，第二年他就考中进士，见到了皇帝，从此开始了自己的官宦政治生涯。

范仲淹是一个疾恶如仇的人，他对于当时北宋的政治环境和各种吏治措施十分不满。他在著名的《上执政书》中，就曾指出当时天下的形势："今朝廷久无忧矣，天下久太平矣，兵久弗用矣，士曾未教矣，中外方奢侈矣，百姓反困穷矣"。然后他说："朝廷无忧则苦言难入，天下久平则倚伏可畏，兵久弗用则武备不坚，士曾未教则贤才不充，中外奢侈则国用无度，百姓困穷则天下无恩。苦言难入则国听不聪矣，倚伏可畏则奸雄或伺其时矣，武备不坚则戎狄或乘其隙矣，贤才不充则名器或假于人矣，国用无度则民力已竭矣，天下无恩则邦本不固矣。"

范仲淹耿直豪爽，不避权贵，积极主张革除旧弊，却时遭劫难。由于开罪了宰相吕夷简，范仲淹先是被谪饶州等地，随后又被调到陕西前线抗击西夏。

几经浮沉的宦海生涯，曾使范仲淹颇感心力交瘁。他在努力效仿古人"乐以天下，忧以天下"的同时，愈益厌倦纷扰不息的官场争斗，也曾企望恬静隐居的自在生活。唐宋文人向以事渔为隐，范仲淹在他的一首垂钓诗《依韵酬章推官见赠》中，通过"姑苏从古号繁华，却恋岩边与水涯。重入白云寻钓濑，更随明月宿诗家"反映出寄心于空旷，逍遥于山林的生活情趣。而在他的咏史诗《严陵祠》中，更是进一步表达了自己厌倦名利虚荣、神

往归隐生活的感慨。其诗云："汉包六合网英豪，一个冥鸿惜羽毛。世祖功臣三十六，云台争似钓台高。"充满争斗与凶险的封建政治舞台，特别是多劫多难的生活际遇，孕育了范仲淹淡泊名利、出世归隐的思想。

但是，范仲淹对于社会政治的积弊总是不能熟视无睹，他从年轻时候就立下的"乐以天下，忧以天下"的志向，使他不能以淡淡的愁绪来敷衍搪塞自己对社会的责任。因此，虽然被发送到陕西前线，却更加激发了他的报国热情。

当时西夏国在李元昊的领导下正处国力上升时期，西夏军人数较少，但兵精马劲，战斗力强。而宋军虽人数占有多数，但缺乏强将精兵，战斗力差，无力深入敌境大举进攻。范仲淹针对当时敌我态势的分析，提出了放弃主动进攻、实行坚壁清野、修固边城、扼险坚守的防御方针，希望通过经济封锁的扼杀政策，逐步削弱西夏国的国力。但是，他的主张被认为是消极抗战而未被采纳，结果宋军在好水川和定川砦两次战役中惨败而归。

好水川和定川砦的惨败，迫使宋仁宗放弃了进攻方针，改而采取范仲淹的战略防御，并与西夏国签订了停战条约。战略防御虽然符合当时北宋与西夏的军事态势，但毕竟是一种式微的表现。北宋因为无为政治和效率低下的官吏体系，以及军队缺乏斗志和战斗力，只能以这种方式确保社稷的暂时安全。

庆历三年（公元1043年）四月，宋夏局势刚刚和缓，宋仁宗便将范仲淹调回东京，升任为参知政事（副宰相），与枢密副使富弼、韩琦等人一道主持朝政。当时，北宋的官僚机构越来越臃肿，而行政效率越来越低，军队数量不断增加，但战斗力却越来越弱。内忧外患造成百姓课税繁重，可国家财政却入不敷出。

一到京城，范仲淹针对皇帝临朝静默无为，冗官上朝不议国事，法纪不明，朝纲不振的颓废政治，向宋仁宗上《条陈十事》，提出“法制有立，纲纪再振”的变革主张，倡议推行新政变法。

所谓的《条陈十事》就是《答手诏条陈十事》，也称《十事疏》，是范仲淹应宋仁宗的要求拟写的十项革新措施。主要内容是改吏治、革冗员以选拔合格的人才充任政府职官；厚农桑、减徭役以养民生息；推恩信、重法令以树立朝廷恩威；修武备以增强国防力量。希望限制恩荫，惩办贪官，严格按政绩考核官员；希望改革科举考试，选拔治理国家的人才；希望教育的内容除了经义外，应传授一定的基本技能，如算术、医药、军事等。强调立法要慎重，法令必须严格执行，取信于民；主张减轻徭役、兴修水利、发展生产以挽救财政危机；希望增强军队的战斗力，从士兵中选拔人才。改革内容涉及政治、经济、军事等各方面。

庆历新政是一次以吏治为中心的改革，政治方面就有八项措施，其中五项是整顿吏治的，另外三项是整顿军队、加强皇帝的权威和重法规命令的改革措施。范仲淹希望通过官僚政治体制的改革，挽救宋朝的危机。宋仁宗对范仲淹等提出的主张起初颇为赞赏，在内忧外患的压力下曾诏令推行。虽然这些改革的范围今天看来是非常有限的，但新法出台后，却因损害了部分官僚的利益而引起了强烈反对，因此推行不及一年，范仲淹就自请罢参知政事。至庆历五年（公元1045年）新政便宣告停止，北宋积贫积弱的局面依旧。

失意的范仲淹又被贬谪到邓州。庆历六年（公元1046年），范仲淹应黜在岳州的朋友滕宗谅之邀，挥毫撰写了千古传诵的《岳阳楼记》，其中的名句“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”

充分体现了范仲淹以天下为己任，以公心为天下的高尚情操。正像欧阳修在《范公神道碑铭》中评价道："公少有大节，于富贵贫贱毁誉欢戚，不一动其心，而慨然有志于天下。"[1]

范仲淹的政治改良虽然失败了，但他主持的庆历新政却开创了北宋士大夫议政的风气，传播了改革思想，成为王安石熙宁变法的前奏。

王安石是一个慷慨果敢以天下为己任的人，对自己非常自信，立志要改造这个世俗的世界。这种志向，可能是形成于他的青少年时期。王安石虽然少有才名，但由于父亲一生只是一个中下级官吏，需要供养全家 10 口人的生活，因此，家庭状况相当窘困。甚至在王安石十八九岁的时候，还时常需要到山上采集野菜为食。这种孤独无援的生活境遇，对他后来特立独行的性格具有很大的影响。而清贫的生活也养成了他艰苦朴素的生活习惯。他一生为官，最后官居宰相高位，曾经一度权势熏天，几乎可以主宰百官的荣辱予夺。但是，王安石从未用此权力为自己及其亲族谋过私利；他对金钱也从不计较，据说，其宰相俸禄几乎变成公费，任凭亲友甚至同事花费。而且，他一生少见私敌，所结仇怨者，大多是为了变法的缘故。因此，就连后世相当厌恶他的批评者，都承认自己面对的是一个真诚、虔敬的洁身自好之士。

有人说王安石是个怪人，思想人品都异乎寻常。他衣裳肮脏，须发纷乱，仪表邋遢，除去与他自己本人之外，与天下人无可相处，所以最被苏氏父子瞧不起。苏洵在《辩奸论》里将王安石列入奸臣之列，不无揶揄之词。

王安石所以被当时的文人政客所鄙视，一方面是他的孤高，

[1] 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局 2001 年版。

另一方面就是他的政治变革主张。说他孤高，从他的长期拒绝入京为官上就可看出一二。他22岁考中进士到40岁期间，一直谢绝任命，宁愿在一个偏远的省份当一小吏。有人攻击他这是沽名钓誉，因为他越是谢绝朝廷授予高位，他的声誉便越高；朝廷的官员皆急欲一睹此人的真面目。直到仁宗嘉佑五年（公元1060年），朝廷任命他为三司度支判官，他才来到京师。

王安石接任三司判官不久，就企图试探一下自己的政治基础，写了长达万言的《上仁宗皇帝言事书》(简称《万言书》)，以表达自己的政治哲学思想。在此万言书中，他陈明了自己对现实政治的看法。他认为当时“顾内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄。天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏。四方有志之士，然常恐天下之久不安”。他认为导致宋朝各种内忧外患的根源在于“不知法度”。王安石所言的“不知法度”，不是指刑名立法，而是指大政方针。他说：“今朝廷法严令具，无所不有，而臣以谓无法度者，何哉？方今之法度，多不合乎先王之政故也。”王安石所说的“先王”不是指宋仁宗之前的宋朝皇帝，而是指尧、舜、禹“三王”。此“三王”是儒家推崇的模范君王，是以后帝王的楷模。他们因为被赋予了“天下为公”的仁者风范，而被后来的儒家拿来当作今君王的榜样。

王安石提出要效法“先王”，实际上矛头所指是朝廷。宋仁宗曾发出“黄老亦何负于天下哉”的议论，他是极力主张师法黄老，无为而治的。这样的无为而治，在王安石看来就是“不知法度”，就是离开了王道、王政。所以，所谓的“不知法度”实际上是指不知先王订立的王道、王政。而另外还有一层意思就有些露骨，“师法先王”就是明确地将宋仁宗的“皇帝之言”放在了次要

位置，如果皇帝的政治措施不符合“先王”的政治理念，那么，皇帝的话就失去了意义。

王安石的政治哲学思想在以下的口号中概括出来，即“天命不足畏，祖宗不足法，流俗不足恤”，这个“三不足”颇有些不破不立的胆识。这是对“无为”政治的公然反叛，也是对因循守旧思想的反叛，更是对自命不凡的当朝学界的挑战。

因为有这样的政治理念，所以王安石提出的变法主张也颇为激进。宋仁宗把他的《万言书》看完后，不置可否就束之高阁了。在随后英宗皇帝短短的四年当政之中，王安石又蒙恩召，但是他仍然辞谢不就。直到熙宁元年（公元 1068 年）宋神宗即位，再次调请王安石进京，他才奉召入朝。

神宗是一个雄心勃勃的皇帝，他急于改变北宋的政治局面，便提拔王安石做了参知政事，开始实行政治改革。

王安石上任后，坚决主张要进行一场大规模的改革，一定要先明国是，辨是非，造舆论，选拔改革人才，变风俗，立法度，然后才能推行改革。所以，当神宗急切地咨询改革方案的轻重缓急时，他说“变风俗，立法度，方今之所急也”。“臣所以来事陛下，故愿助陛下有所为，然天下风俗，法度一切颓坏，在廷之臣，庸人则安常习故而无所知，奸人则恶直丑正而有所忌，有所忌者唱之于前，而无所知者和之于后，虽有昭然独见，恐未及效功，早为异论所胜。陛下诚欲用臣，恐不宜遽，谓宜先讲学，使于臣所学本末不疑，然后用之，庶几能粗有所成”。

王安石认为自宋开国以来，政府即感财力不足，这都是因为缺乏一个良好的财政经济政策。这样的政策之所以没有为人所想到，是因为没有精通财经政策的策划者和执行者。言外之意自然

是他具有这样的才能，因此不仅可以策划新的财经政策，而且有能力贯彻新的财经政策。

他认为宋朝若要改变积贫的严重状况，便需理财；要改变积弱的状况，就要强兵。但强兵的前提条件，依然还是财政，故而财政问题实在是宋朝所面临的当务之急，是改革的头等大事。

王安石开始勾画理想中道德、政治与社会的秩序，认为只有用崇高的道德统一天下人的思想，天下才能得到治理。既然师法黄老是离经叛道，于是，王安石要给予纠正。纠正的办法就是强化儒家思想，强化由儒家思想作支撑的集权统治，通过限制民间自由，以强有力的国家政权统御社会的政治与经济，让社会以无条件服从的形式受控于国家。

王安石推行的新政被称为“熙宁变法”，可以概括为三个方面。第一方面是关于确立国家专营体制的，如均输法、市易法和免行法；第二方面是促进生产发展的，如青苗法、募役法、方田均税法和农田水利法；第三方面是巩固封建统治秩序和整顿加强军队的措施，有将兵法、保甲法、保马法等，这些方案近乎现代的国家垄断的经济政策，都是强调国家的利益。所以，列宁曾对王安石大加赞赏，认为他是中国11世纪的改革家。

但是，变法开始后不久，国家对经济的垄断和专权虽然在短时间内为国家获得了巨大的财政收入，却使遍布全国的地方官吏变成真正的虎豹豺狼。他们强迫征缴高额的税收和贷款利息，迫使很多农户纷纷倾家荡产。而为了取得计划中的财政收入指标，富裕之家成为官吏们锁定的对象，迫使他们或破财免灾，或破产出逃，由此引发的后果成为十足的灾难。

而均输法与市易法推行以后，则形成了对城市居民特别是工

商业者的打击。原本立足于平抑物价，抑制大商人重利盘剥的新政策，蜕变成国家垄断市场、货源和价格，甚至批发与零售也被各级官吏所操纵，哪怕想做不大的生意，也要先过各级官吏多道关口。于是，大、中、小商人一齐步履维艰，致使城市工商业开始凋零。全国城市商业与市场一时间相当萎缩而萧条，社会开始出现动荡不安的局面。

“熙宁变法”断断续续施行了15年，王安石不仅没有能够实现自己的富国强兵的理想抱负，反而成为朝野上下攻击的对象，反对最为激烈的是当时的历史学大家、主编《资治通鉴》的司马光。几乎孤军奋战的王安石败下阵来，熙宁九年（公元1076年）10月，56岁的王安石携家回到江宁。他需要精神寄托，因而皈依了佛门，以寻求一种超脱现实的精神境界来寄托来世的因缘。虽然，退休后的真实感受是冷酷的，依然是“官乱于上、民贫于下”，但王安石感到佛教能引导自己从“三不足”的与天斗、与人斗、与祖宗之法斗的斗争哲学里解脱出来。

王安石归隐江宁后，择居于锺山半坡，修筑宅院园苑甚简，自号“半山老人”。常骑驴出游，蹄声得得，檞叶萧萧，江涛帆影，画图难足。因集句作《桂枝香》，下阙云：“念往昔，繁华竞逐，叹门外楼头，悲恨相续。千古凭高对此，谩嗟荣辱。六朝旧事随流水，但寒烟衰草凝绿……”对照当年初行新法时看到的“春风又绿江南岸”的繁荣情景，毕竟已是物换星移了。

纵观以上优素甫·哈斯·哈吉甫与范仲淹和王安石的坎坷人生和理想抱负，不难看出，他们都是当朝的伟大的文学家，他们都对现实社会的政治弊端疾恶如仇，都认为改变社会的颓废之气，必须经过文化上的彻底革新和政治上的清明改良，都拥有一种以

天下为己任的社会责任感。他们虽然对政治清明与政治改良的看法偶有不同，设计的理想国家和合理的政治模式偶有不同，提出的富民强国的政治措施偶有不同，但是他们都希望社会能够维持在一种相对公正的法律体系之上，都认为睿智的国君必须得到以公心为尺的优秀大臣的辅佐才能恩泽天下，都认为廉洁有效的官吏制度是保证朝廷与民间和谐的基本保障，都认为发展生产是富国强兵的唯一出路。

在那个时代，他们的以天下为己任，以社稷为根本，不图虚名、不避奸佞，大胆上书进言的果敢与坚定，实属难得。虽然他们最后的努力都以失败而告终，但是他们的思想却以不可磨灭的灵光深刻记忆在历史的长河之中。

穷天理，利人道

虽然从当时的政治格局上看，北宋王朝和喀喇汗王朝彼此之间缺乏紧密的联系，但政治上的交往和商业上的贸易还是经常发生。当时的喀喇汗王朝，虽然将自己的政治注意力放在不断开拓在中亚的生存空间和加强在中亚的控制方面，但对中原的北宋王朝，仍然怀抱一种炽热亲情，称其与北宋王朝依然是一种“甥舅”关系，并在中亚打出“桃花石汗”的称号。“甥舅”关系是指公元8世纪维吾尔人建立漠北回纥汗国，唐朝先后有三位真公主嫁给回纥汗国的可汗作可敦（皇后）。说“真公主”，是因为此前中原与四夷外族联姻，所嫁公主都不是皇帝的亲女儿，而唐朝嫁与回纥汗国的公主，则是皇帝的亲女儿。而“桃花石”是当时维吾尔人

对中原的称谓，自称“桃花石汗”，就是强调喀喇汗王朝与中原的统辖关系。维吾尔人自公元8世纪开始在漠北推进民族振兴的脚步时，就一直与中原保持着密切的政治与文化交往。所以，不论后来喀喇汗王朝在中亚如何不断吸收周边的波斯文化、印度文化和阿拉伯文化，但始终保持一种对中原文化的向往之情，保持着鲜明的以往吸收的中原文化的许多观念。以至于后来研究喀喇汗王朝历史的学者，都一致地认为，这个由维吾尔民族建立的突厥系政权，其显著的特点之一便是它的“中国情结”。这样的“中国情结”，并不是一种表面的敷衍，而是一种文化上特殊的关联。

那么，优素甫《福乐智慧》的“智学”与北宋儒学的“理学”所表达的政治理念在性质与内容上是否具有一种内在的文化关联呢?

第一，“尊天道”与“应四时”。

为了寻求社会体系的合理性，解释社会伦理规范的合目的性，北宋的“理学”试图从天道宇宙秩序中寻找人道社会伦理的依凭，以探讨“道体”为核心，解释自然和社会的生息规律，从逻辑上证明“天人合一”政治伦理的客观合理性。他们认为，凡自然现象、社会现象，都有其存在的必然原因或根源，也就是自然、社会现象的背后或之上，有一个支配这些现象所以是这种现象的“理”。“理也者，形而上之道也”，[1]而“道者，万物莫不由之者也”。[2]探讨“道体”，究辨“天理”而回答自然和社会现象的同一性问题，是北宋儒学最主要的特征之一。将自然之理与社会之

[1] 朱熹：《答黄道夫》，见《朱文公文集》卷58，上海古籍出版社2002年版。
[2] 王安石：《洪范传》，见《王文公文集》卷25，上海古籍出版社1974年版。

理联系在一起，不过是为了强调社会之理的“道体”，只有符合自然之理的“道体”，才是合理的。因此，寻求社会的和谐，必须首先搞清楚自然和谐的道理，并将其中的道理融汇到社会和谐的努力之中。

为了同一个目的，喀喇汗的“智学”试图从宇宙四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人喜怒无常的性情特征，提出了天有春、夏、秋、冬四季，物有火、水、气、土四素，人有喜、怒、哀、乐四情，它们之间相生相伴，互为制约。进而推演出四季、四素、四情，合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的“天人合一”政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。这四个人物分别代表公正、幸运、智慧与知足。公正是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变幻不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。将社会的和谐、国家的昌盛、人生的追求和人性的优劣与自然的规律和变化联系在一起，为“智学”的阐释找到了一个很好的参照体系。

第二，“穷天理”与“寻天梯”。

北宋儒学所以被称为“理学”，正在一个“穷理”的伸张和实践上。所谓“穷理”，主要是“穷天理”，而“天理”是世间万物一切现象所以存在的原因和结果。因此，对“天理”的认识，不仅能够使我们体察世界存在与变化的自在规律，更可以使我们感

悟“圣贤之象”的人格真谛。“穷理”既是“预知事物之所以然与其所然者”，亦是解答人性根源的唯一途径，更是明辨道与德之间关系的通衢大道。所以“穷理”是贯通“道体”“性”“命”“心”的枢纽，是“明明德”以学圣人的第一功夫。[1]

《福乐智慧》所以被称为“智学”，正在一个“智慧”的伸张与实践上。在优素甫看来，大悟归真的正途只有一条，那就是理念真主。而理念真主不仅需要虔诚的心境，更需要聪慧的心智。他确信，人生的目的是为了获得今生与来世两个世界的幸福，为了达到这个目的，人的一生都应不停地寻找通向福乐天园的天梯。福乐天园的天梯仿佛处于冥冥之中，只有通过智慧的感悟才能窥见它的存在。而智慧的感悟不是靠苦思冥想的功夫，而是靠身体力行的实践。这个实践就是依托智慧的指引而辨识世间万物的生息规律，通过辨识世间万物生息的规律而辨识人类善恶共生的天性，再通过辨识人性善恶共生的天性而辨识除恶趋善的修炼正途。福乐天园的天梯只有在人修炼功德圆满的时候才会为他搭起。所以“智慧”使贤明得以彰显，是人类觉醒而成圣贤的第一要素。

第三，“存天理，灭人欲”与“理念真主，扬善弃恶”。

北宋儒学家认为，在自然、社会、人生以至人类历史上，凡是真的、善的、美的、正的、光明的，都是天理的表现，或天理使之然；凡是假的、恶的、丑的、邪的、黑暗的，都是人欲的表现，或称人欲使之然。这就是所谓的“义理”“公理”与“功利”“私利”之别。既然天理是不可更改而又绝对正确的，那么就要大力弘扬“义”和“公”，就要绝对抑制“功”与“私”，只有

[1] 王安石：《洪范传》，见《王文公文集》卷 1，上海古籍出版社 1974 年版。

通过这样“存天理，灭人欲”的道德修养，人类才能找到理想的道德范式，进而规范人的道德行为，实现社会和谐向善的境界。

《福乐智慧》认为，世界是由真主创造与安排的，不论善与恶，都是对人的判断力的考验。因为人有七情六欲，世界有万般美物，所以人处在其中免不了常受欲望的驱使而不能自拔，使道德净化常受阻碍。在这部作品中优素甫设计了觉醒这个人物，目的就是让他现身说法。觉醒认为现象世界是毫无希望的，唯有与现象世界相对立的永恒的理念世界，才是值得献身的。于是，只有去俗存理，远遁世俗，方能求得道德的净化，最终与真主的精神和意志相契相合，达到人生至善至美的境界。觉醒不愿意回到现实社会中去，他躲进山林，晨迎喷薄日出，暮送晚霞西落；清风中百鸟鸣啭，雨夜里万籁齐奏；满山绿色，碧空如镜，心之所随，无际无涯。一切都是浑然一体，物我泯一的；目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着，正体现了真主化育万物的初衷。而在这种自然与人的和谐之中，没有官场上的钩心斗角，没有战场上的恐惧惨烈，没有商场上的尔虞我诈，没有家庭中的儿女情长，身无所累，宁静而恬适。不与世事相瓜葛，远离了社会，也就远离了污浊；远离了污浊，也就中断了诱惑；中断了诱惑，也就可以静心理念真主；能够静心理念真主，也就能够达到理想的最高境界，而使灵魂永生。

第四，“修身、齐家、治国、平天下”与“养德、行善、教化、治国家”。

北宋儒学的“尊天道”也好，“穷天理”也好，还是“存天理，灭人欲”也好，终极目标都是为了“齐家、治国、平天下”。北宋儒学家都以此为己任。在北宋儒学家看来，“天”“地”“人”

为世间三才，而“人”居“天”“地”之中，所以是三才的中心。“天”“地”由“人”而能“立心”，自然、社会由于“人”而才有意义。所以，“人”不仅上承“天”，下载“地”，而且对“天”“地”具有特殊的义务。这个义务是什么呢？就是要把“天”“地”遵循的“道体”与人的道德伦理规范沟通起来，使其相契相合，达到社会的和谐。因此，在北宋儒学家的眼中，圣人、君子不仅仅只满足于自己修身养性，而且赋有教化民众、辅助国家、安定天下，即所谓的“立身济世”的历史责任。“家”是社会的基本元素，家和万事兴；“国”是“家”的依托，国强家才富足；“天下”是“国”的立足，天下平国家才稳固。

《福乐智慧》也遵循着同样的信念。优素甫认为，社会由不同行业组成，但除了智者，只能为衣食住行之类的物质需求奔忙。反过来说，社会也不要求他们承担其他更大的社会责任。而智者就不同了，他不应该只去谋求一己或一家的温饱荣利，而要致力于弘扬道义，也就是对国家、民众和全社会承担更大的责任。而智者欲实现这种社会责任，就应该出仕为官。出仕为官，上可以辅佐君王，治理国家，下可以教化百姓，端正风俗，才有机会兴利除弊。他认为当时的喀喇汗王朝之所以千疮百孔，百废待兴，就是因为王国的君主和臣民，缺乏知识的积累和道德的修养，缺乏智者的辅佐和指点。他对维吾尔现实社会的混乱状况十分担忧，他不能坐而论道。他从游侠转而成为积极谋求入世的实践者，就是为了贯彻他的主张。他作为一个具有强烈立身济世意识的文人，强烈的社会责任感，使他更加关注社会。修身是前提，治国才是目的。

从以上两个王朝的学术追求的比照中，我们应该很容易得出

这样的结论：两个王朝的思想家都坚持认为，寻求幸福，建立美好的社会，是人类生活与实践的最基本欲求，也是最终极的欲求。人类从走出动物圈的那一刻起，就一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝着理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误入歧途，或遭致毁灭。原因在哪里呢？就在于人对真实人性缺乏认识和控制。因此，北宋儒学家的“理学”也好，喀喇汗的“智学”也好，都希望通过对“天道”“天理”的阐释而强调对“人道”“人性”进行规范的必要。“人道”与“人性”只有符合“天道”“天理”，才能中规中矩，而中规中矩的标志就是“存天理，灭人欲”或“理念真主，扬善弃恶”。

人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，而必须融合在群体之中。因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人的利益基础上才是善的，只有在帮助误入歧途者迷途知返的时候才是善的。基于这样的认识，两个王朝的思想家都坚定地认为，规范社会，规范人的行为，实际上就是强化人的自觉意识和对社会承担的责任与义务，就是要求人们检点自己，做到与人为善，以诚相待，以减少彼此的不信任带来的社会隔膜，从而克服和消除人与人之间相互欺诈、相互对抗的冲突，使社会处于一种稳定而祥和的状态，以寻求一种社会整体的幸福。

第四章
福乐之道与大学之道

引　子

把《福乐智慧》与《大学》进行比对，是比较文学领域里一件十分有意义的事情。这两部作品产生于不同时期，创作于不同民族的文化背景之下，但它们的基本宗旨与意趣，却具有很多共同点。

《大学》原是《礼记》中的一篇，一般都托说为孔子的弟子曾子（参）所作。原作于战国时期，但最终修订成文以成典章，可能是在秦汉时期。

《福乐智慧》是维吾尔喀喇汗王朝优素甫·哈斯·哈吉甫所作，时间在公元1069年前后。作者把它献给当时王朝的统治者，希望它能够启迪统治者，合理地治理国家。

《大学》是儒家修身养性、治人治国的基础性教材，阐明了“大学之道”的基本内涵和实践方法，提出了“修身、齐家、治国、平天下”的人生奋斗目标。《福乐智慧》是维吾尔信道行善、治人治国的劝谕性著作，阐述了“福乐之道”的基本内涵和实践方法，提出了求知、养德、行善、公正治国的人生奋斗目标。它们在立论、主旨和方法论上，具有极为一致的逻辑指向性，而且在思想精神上，也极为相同。这一方面说明两个民族对如何才能治理好国家的基本理念是相通的，另一方面也说明，经过漠北回

纥（鹘）汗国时期和喀喇汗王朝时期长期的政治磨炼，维吾尔民族已经形成了成熟的政治理念，并将其系统化、体系化、理论化。

大学之道与福乐之道

《大学》是依据孔子和孟子“仁政”的基本思想，阐释“修身、齐家、治国、平天下”道理的政治伦理教育基础著作。但在很长一段时期，并没有被认为比《礼记》其他篇章更为重要。只是到了唐代，韩愈才开始把它看作是与《周易》《孟子》同等重要的经学著作。后经北宋儒学大家程颢、程颐兄弟俩的竭力尊崇，《大学》受到高度关注。到了南宋时期，朱熹为了确定儒家经学的典章，将《大学》作为首篇，与《中庸》《论语》《孟子》四部著作汇编在一起，并加注释和点评，称《四书章句集注》(简称《四书》)。南宋光宗绍兴元年（公元1190年）刊行，其后经元代朝廷推行，使《四书》成钦定的科考范围，《四书》由此成为儒家修身、安邦、治国的思想宝典。

《福乐智慧》是依据伊斯兰教的哲学理念，阐释养德修善、益智增知、公正治国道理的政治哲学著作。因为对王朝君王和重臣的行为要求十分严格，被君王束之高阁。但它精辟的论述和合理的思想，却受到周边不同民族与国家的关注，影响了后来塞尔柱王国的《治国策》，欧洲人的《守法镜》《君王宝鉴》等的创作，成为突厥—伊斯兰文化体系最重要的政治哲学经典。

《大学》在儒家经典中之所以具有基础性地位，以致被宋儒置于首要地位，就在于它从认识论的角度对儒家思想的立论和命

题从本源上和方法上给予了透彻的分析与合逻辑的解答，是理解儒家思想真谛和掌握儒家实践方法的入门导论。程颢、程颐就说“大学”者，“初学入德之门也”。[1] 朱熹则说，古今为学有先后次第，“学者必由是而学焉”。[2]

《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是“儒家”所欲追求的完美境界，概括了儒学对道德修养终极目标的认识，所以被称为“三纲要”，是儒生毕其一生的努力方向。

如何才能达到这种“至善”的目标呢？《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”在这里，将“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”作为德道修养具体实践和深化过程中八个不同阶段或步骤，指明了实现“三纲要”的具体方向，故被后世学者称之为“八条目”。“八条目”的中心环节，就是修身养性。“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。身，在此不完全指生命，更重要的是指向行为，而行为的表征体现了一个人的德性，所以“修身”实际上是“修德”。“八条目”的终极目标是“平天下”，希望实现和谐有序、仁义礼乐、其乐融融、天下一统的美满社会景象，这就是“止于至善”。

为什么把修身养性以平天下的学问叫“大学”呢？“大学”，

[1] 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。
[2] 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

顾名思义，就是大学问。什么样的学问能称大学问呢？汉代郑玄在《礼记注释》中说："大学者，以其记博学可以为政也。"就是说，"大学"是智者为政以治国安邦的学问。而朱熹在《四书》中说："大学者，大人之学也。"什么样的人可称为"大人"呢，显然是那些"治人"的人。所以，在朱熹看来，所谓"大学"就是教授智者如何远离"小人"，进而治理"小人"以达到天下太平的学问。郑玄和朱熹都在强调所谓"大学"的品格和境界。这里所说的"品格"是指"大学"是智者或"大人"的学问；"境界"是指要达到"治人""治国""平天下"的目的。那么，能够帮助智者为政以安邦治国的学问，就是大学问，亦即"大学"。

从这个意义上说，《福乐智慧》也可称为"大学"。

优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的用意十分明白，正像他在书中所说："我把书名叫作《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。"优素甫·哈斯·哈吉甫所说的"读者"显然不是一般的人，而是那些拥有智慧的智者。

优素甫·哈斯·哈吉甫设想的幸福彼岸比较复杂，但基本主旨是清晰的，类似柏拉图的"理想国"，也类似于《大学》的"止于至善"。在这个理想的幸福的国家中，国王像太阳一样公正无私，将光辉播散到社会的每一个角落。而大臣则无私无欲，如月亮般反射太阳的光芒，使人民在黑暗中也可以看到幸福的希望。有了这样公正的国王和无私的大臣，国家的人民就可以安居乐业，社会也就会协调一致地健康发展。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫为这种美好愿望的实现设置了一个很重要的先决条件，那就是人的道德首先应该完满。道德完满的标志是人性的善化，而对善的认识基础是知识，获得知识的

优劣和多寡则取决于人的智慧的优劣与多寡。所以，智者的人生目标是如何发现善，如何自知自己的行为是符合善的要求，如何在发现了善，也自知自己的行为是符合善的要求之后，怎样坚定地实践善。

智者要知善，智者要实践善，这是《福乐智慧》提出的基本命题。智者知善并实践善的目的是什么呢？就是为了治理好国家以到达福乐的天园。这是《福乐智慧》的主线，也是优素甫·哈斯·哈吉甫的"福乐之道"，其与《大学》的"大学之道"可谓异曲同工。

明明德与识善恶

《大学》分"一经""十传"。其基本经义，就在第一部分，也就是"一经"，只有寥寥205字。话语虽少，却道理深刻。后面的"十传"是对"一经"的解释，引述了不少典章典故，读起来就晦涩难懂。

《大学》"一经"开篇第一句就讲道："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。"这是《大学》的总纲。其中的"明明德""亲民""止于至善"三点，被称为《大学》的"三纲要"或"三纲领"。而"明明德"，则成为"三纲要"的基石和灵魂。

"明明德"被置于"大学之道"的首位，表明"明明德"是"大学"的基础。那么，什么是"明明德"呢？

从字面上来解释，"明明德"就是明辨发扬光明德性，也就是体察和实践善德。明辨光明德性或体察实践善德，所以是"大

学之道”的基础，是因为如果不能明辨和体察什么样的德性有益于人生和社会，就无法认识发扬这样的德性对人生和社会的实践意义。

儒家原本很少讲“道”与“德”，这两个概念是道家的主述范畴。在道家学说中，“道”是一种自然而然的宇宙规律，是万物所以化育和生息的本源。而“德”则是人对“道”的真实把握和顺从遵循。在道家的眼中，所谓“道德”就是人依照自然规律和人生规律无为而为。所以，老子的《道德经》成为道家的圭臬。

但是，《大学》很巧妙地将道家的学说经过一番变化，把“道”与“德”的概念引入儒家学说中，并赋予“道”与“德”新的概念。在儒家看来，所谓“道”不仅是宇宙万物自然而然的自在规律，也是人类社会依据这种自然而然的自在规律调整其发展轨迹的自为规律。所谓“德”，就是发现并运用宇宙自然而然的规律，约束自己的人生过程，自为地促使社会向理想的目标发展。所以儒家将“仁、义、礼”作为“德”的基本内容，并认为这些内容是人类善的本性。

儒家一直坚持性善说，认为人的本性原本是善良的，只是因为后天物质利益的诱惑和个人心性褊狭的拘束，使善良的天性被压抑在潜意识之中，如果不加以引导和开发，善良的德性便总处于冥冥之中。而处于冥冥之中的善德，对于人的行为不仅没有约束与指导的价值，相反，由于善德得不到彰显，不仅不能发挥作用，还必然造成对善德的漠视而使自己屈服于恶的胁迫，并最终导致丑恶的产生。因此，“明明德”是开启善德的第一要义，第一功夫。

所以,《大学》以“物有本末,事有终始”的因果逻辑关系,确定了“明明德”在“大学”之中的基础地位。所谓“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣”。[1] 明察至善对人和社会的意义才能坚定实践善德的意志,坚定了实践善德的意志才能镇定不躁,镇定不躁了才能处世安然,处世安然了才能思虑精详,思虑精详了才能达到至善的目标。“明德为本,新民为末。知止为始,能得为终。”[2] 知道了这样的本末始终的先后次第,也就找到“大学之道”的入口了。

《福乐智慧》的基本经义在于劝导人们弃恶趋善,并为人们修筑了一条“福乐之道”。那么,这条“福乐之道”的起点在哪里呢?优素甫·哈斯·哈吉甫认为在“识善恶”。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来,寻求幸福,是人类生活最基本的欲求,也是最终极的欲求。但是,人类对幸福的渴望与追寻,往往伴随着盲目与偏执,这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃,或误入歧途,或遭致毁灭,结果,幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。

这是什么原因呢?优素甫·哈斯·哈吉甫认为是因为人类错误地把物质生活的享受作为“福乐之道”的起点。人类物质生活的质量高低,只是人类生活是否幸福的外在尺度。这种幸福其实不是别的什么东西,不过是因为幸运垂青的结果。但是,因为幸运是不可捉摸的,是不停变幻的,所以,这样的幸福是靠不住的。

[1] 曾子:《大学》,见《四书章句集注》,中华书局 1983 年版。
[2] 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中设计的代表幸运的大臣月圆。他让月圆第一个登场，又第一个退场。这样设计的意图是什么呢？他是希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之乐，便是幸福的了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。既然现实的幸福靠不住，追求和迷恋现实幸福也就成了无用功。

然而，优素甫·哈斯·哈吉甫并不因为认为幸福与幸运结伴，就彻底绝望地预言没有真正的幸福，就没有办法寻求达到真正幸福的途径。既然幸福是人类所孜孜以求的，既然幸福能够满足人类的欲望，它就不能，也不应该从人类的生活中被剔除出去。只是，获得幸福不能依赖幸运，不能指望幸运，而是要从自己的精神上，给幸福以理性的认识和定位。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，善才是幸福的理想目标，善才是幸福的最高境界，善才是幸福得以实现的根本保证。因此："人若要企求生活的欢乐，行为正直，才能够如愿；人若要企求发财致富，持身以正，方可获得福缘；人若要企求高官厚禄，正道直行，才能够实现；人若是品行端正温善，两世的日子会光辉灿烂。"（《福乐智慧》1291—1294 行）所以，欲求幸福首先是欲求善，欲求幸福首先要使欲求幸福的行为合乎善的要求。要使欲求幸福的行为合乎善的要求，首先要辨识什么是善、什么是恶。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，决定了人必须融合在群体之中。因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人的利益基础上才是善的。无私慷慨、正直守信和崇尚荣誉，正体现了善德的基本秉性，而其核心内容是："它专为所有人行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。"（《福乐智慧》856—858行）正因为这样，所以："秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷。"（《福乐智慧》1661—1664行）

人类依靠什么才能认识到这点呢？优素甫·哈斯·哈吉甫认为只有依靠智慧。他在《福乐智慧》中借贤明之口这样形容智慧："贤明说：若说智慧的形容，它身价甚高，品行端正。它相貌昳丽，年纪轻轻，一切善事须它把道路指引。它性情温柔，态度持重，对一切生灵抱一片仁心。它涉足何事，何事顺遂，它令及于何人，何人遵命。它面貌可亲，惹人喜爱，它带给人的好处无穷无尽。它目光锐利，视野宽广，涉足何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。"（《福乐智慧》1850—1858行）很显然，因为智慧对一切生灵抱一片仁心，因此拥有了智慧也就拥有了仁慈的善心，有了仁慈的善心，人就有了高尚的品质，有了高尚的品质，邪恶就不会加身。同时，由于智慧是洞悉一切

的基础，不仅可以解开世间万物的发展变化规律，而且可以明是非、辨美丑、判善恶，正所谓“多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清”。智慧能够指引通向善事的道路，而通向善事的道路其实就是通向幸福的道路。

正因为智慧具有这样的崇高地位，所以在《福乐智慧》中，智慧的象征人物贤明也就成了人类的道德楷模。他正直、清廉、慷慨、仁慈、宽厚、和善，他品行端正、知识渊博、博爱众生、以诚待人，集合了人类的“万般美德”。确实，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，智慧是一种崇高的美德，他说：“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本。”（《福乐智慧》304行）于是，智慧也就成了最高的善。认识到这点，也就找到了“福乐之道”的起点。

《大学》强调“明明德”，也就是强调明察至善对人和社会的实践意义，《福乐智慧》强调“智慧乃一切美德的根本”，也就是强调辨识善德对人和社会的实践意义，二者的契合可谓天衣无缝。

亲民与教化民众

《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”其中“亲民”被作为“第二纲领”。表达了对民众的关切。

儒家认为，人因为对善德辨识能力有高低，所以有“君子”“小人”之别。孔子《论语》就说：“君子和而不同，小人同而不和。”君子遵循道以求和谐，而不盲目附和；小人盲目附和而不

遵循道去求和谐。又说："君子泰而不骄，小人骄而不泰。"君子平和而不骄恣，小人骄恣而不平和。又说："君子喻于义，小人喻于利。"君子懂得的是义，小人懂得的是利。而"唯女子与小人为难养也"。这些都表明"小人"的问题比较多，是需要不断地去启发和改造他们。

因为"小人"的这些弱点，单靠他们自己无法克服，所以启发和改造他们的重任就落到了"君子（大人）"肩上。"民之于仁也，甚于水火。"[1]民众对仁德的需求，胜过了对水火的需求。所以"大学之道"便把"亲民""新民"放在第二纲领的地位。

"亲"有爱、近、真切等义。亲在此所指的是仁爱，慈爱，博爱。亲生于善德，只有具备善德的人，才能生出亲爱之心。而"新"则是革旧从新的意思。那么，"亲民"或"新民"，也就是亲爱民众、革新民心的意思。亲爱民众，革新民心成为"治人"者必须具备的情操。

"民"是民众，不分贵贱亲疏。民众是社会的基础，内及家庭亲戚，外及左邻右舍，广及国家成员，泛及天下苍生。民众不仅支撑着社会，更支撑着善德推行的平台。没有民众，便没有社会；没有社会，便没有善德推行的平台；而没有善德推行的平台，善德的存在也就失去了意义。

中国古代将"学"分为"小学"与"大学"，"小学"是启蒙教育，而"大学"是治国安邦才能的教育。所以，"大学"的要求是，学者不仅自己要明了"仁、义、礼、智"这些德行，还要在自我完善的基础上，推己及人，使得天下的人都涤除恶习、彰明善心。只有自我完善，并帮助天下人人人完善，才能达到至善的

[1] 孔子：《论语》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

境界，而达到至善的境界正是天下太平的目标。

在这一点上，《福乐智慧》同样以突出的地位强调教化民众的重要作用，并把这种教化民众看作是治国安邦不可或缺的必要条件。我们注意到，作者优素甫·哈斯·哈吉甫在作品中不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，极力强调知识在其中的作用。他把人仔细地区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准。但衡量人的价值标准最重要的是知识的含量。知识决定了人的尊卑高低，知识决定了人的生命追求，知识决定了国家的稳定与繁荣。愚昧之人，不懂理法；愚昧之人，难辨善恶；愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

由于他受柏拉图和亚里士多德伦理哲学思想的影响，他将智慧视为神的赐予，“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运”（《福乐智慧》1829 行）。因此，他将智慧解释为一种天赋，一种与生俱来的判断力，一种明了善和获得善的能力。同时他还认为，具有智慧的人是少数，是人类的精英，因此，这部分人应该获得高位，成为众生的领袖。

既然具有智慧的人是少数，那么明了善也就成了少数人的专利。芸芸众生因为不具备智慧，当然也就不具备自主明了善的能力。但是，不能明了善怎么去实践善呢，怎么去寻觅以善为标志的幸福之路呢？简单地说，靠知识。“一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”（《福乐智慧》31 页）因为“知识和才德可以学得”，“世人靠学习增长知识”，“世人学得了知识美德，自能行为善良，品性端正”（《福乐智慧》243 页）。所以，只要他们肯于学习，就能掌握知识，就能间接地明了善，从而也

就通过明了善而寻觅到了通向幸福的途径。

那么，他们向谁学习呢，谁可以做他们的知识启蒙者呢？当然是有智慧的高贵者。有智慧的高贵者不仅具有治理国家的责任，同时还肩负着教导众生远离丑恶而趋向美善，并最终将众生导入幸福的重任。

智者治国，智者治人，这是优素甫·哈斯·哈吉甫所特别强调的。智者为什么要承担治人的责任呢？因为一般普通的人，不是基于理性的生活，而是基于自然的欲望生活着。人类有两个欲望在冲突，一个是做人做得更好的欲望，一个是生活过得更好的欲望。孟子与荀子，曾有性善、性恶之争，因为他们都看见欲的一面。孟子看见人的创造欲，所以说人的本性都是善的；荀子看见了人类的占有欲，所以说人的本性都是恶的。最初是固执己见，各逞辩才，但辩来辩去，不得要领，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是两个欲望的冲突。优素甫·哈斯·哈吉甫也认为，人不可能无欲望。欲望得不到，则不可能不去追求。如果追求得过分无节制，就会出现纷争，因为纷争就可能引起社会大动乱。为了要防止无度的欲望扰乱社会，就必须引导人类去伸张荣誉欲，控制占有欲，然后社会才能均衡地得到发展。所以，智者要治人，要教导他们什么是对的，什么是错的，什么可以做，什么不可以做，让一般的人从智者这里获得有关善的知识，从而控制住决定人心的那一转念间。

既然“上智而下愚”，所以，教化民众首先应该从“上智”做起。“上智”具有明了善的能力，如果知善而不实践善、不遵循

善、不维护善、不传播善，那么“下愚”将从何处获得关于善的知识呢？“下愚”无处获得关于善的知识，怎么可能让他们趋善避恶，步入正道呢？所以，行善首当其冲者，非国君莫属：“一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。”（《福乐智慧》2113 行）

止于至善与归于正义

《大学》“十传”的第三章，解释“止于至善”，认为为人君达到“仁”，为人臣达到“敬”，为人子达到“孝”，为人父达到“慈”，与国人来往达到“信”，便实现了“止于至善”的目标。这种和睦有序、其乐融融的国度，人民当然乐于安居其中，就像黄鸟选择安静舒适的山丘林木之中，安全而又惬意。所以，至善的基本标准就是“仁、敬、孝、慈、信”，也就是“仁、义、礼、乐”。这其中最要紧的是为君首先要“仁”。为君不仁，则无爱心。无爱心的君主自然上不能承顺天命，下不能礼贤下士，更不会关爱人民百姓，这样的国度，人民一定不会喜欢居住。所以，“止于至善”实际上也就是天下和顺昌盛，就是“天下太平”。

善于治理天下的贤者和明君，都是以天下太平为已任的。在《大学》看来，达到或实现这样的理想目标，不是可以一蹴而就的，而是有一个循序渐进的过程。这个过程就是“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。这是德道修养具体实践和深化过程八个不同阶段或步骤，是“平天下”所以能够达到或实现的保证。

所以，要平天下的人，应该先从基础做起。因为只有穷究事物的道理后，才能丰富自己的知识；丰富知识后，才能真诚自己的意念；真诚意念后，才能端正自己的心志；端正心志后，才能修养好自己的品行；修养品行后，才能安定好自己的家；安定好家后，才能治理好自己的国家；治理好国家后，才能使天下太平。所以“平天下”，亦即“天下平”就是人生最终的目标，就是至善的最高境界。那么“止于至善”其实就是止于“天下平”。

《大学》“十传”最后一章，是讲述止于“平天下”或“止于至善”的具体实践要求。在《大学》看来，所谓“平天下”的标志，就是天下的各个国家都治理得和顺昌盛、物阜民丰、和谐美满。而国家治理能够达到这种“至善”的标准，最为关键的问题在于国家君王贤者的治理素质。所以最后这一章开篇就说，“所谓平天下在治其国者”。治国者仁，则国人相爱；治国人廉，则国人不贪；治国者信，则国人守诚。治国者反其道而行，则国人亦反其道而从。为什么呢？因为“君子有絜矩之道也”，治国者的行为具有为国民示范的作用。

治国者，尤其是国君，应该明白这样的道理：只有先修养好自己的德行，才能成为民众的楷模；只有成为民众的楷模，才能得到民众的爱戴和拥护；只有得到民众的爱戴和拥护，才能使国家的统治长治久安；只有国家统治长治久安了，才能使国家物阜民丰。可见，德行是治理国家的根本，而财富是末节，是由这个根本导出的结果。如果统治者不能认识到这一点，反而视末节的财富为根本，就会导致百官百姓趋利而远德，争利而忘义。想想看，统治着聚敛财富，必然使民众因受到盘剥而流离失所。而如果统治者思虑民众的生存，将财富分散给百姓，财富虽然减

少，但赢得了民心，人民必然会聚居在他的身边。这就是“财聚则民散，财散则民聚”[1]的道理，也是慎德则得国，失德则丧国的道理。

《福乐智慧》虚构的故事，更形象地表述了类似的思想。我们先来听听下面这段对话：“月圆说：日出国王啊，幸福之主，你的名字为何叫作‘日出’？国王说：是一位学者为我命名，他把我的秉性比作红日。你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏缺的正义。其次，太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物，不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。第三，太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石。旭日之所临，无论优劣，他光芒普照，巨细无遗。我的行止和太阳一样，我遍临黎庶，使他们各得其宜。此外，太阳的宫室永恒不变，只因为它的根基牢固。太阳之宫——天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难移。你瞧，我的秉性如此，我的灿烂光辉永无变易之时。”（《福乐智慧》823—835 行）

在《福乐智慧》中，日出国王是正义的化身，他是社会福祉的维护者，是万民行为的规范者，也是世间善恶的裁决者。日出国王说：“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。”（《福乐智慧》809—810 行）维吾尔人相信命运，“有什么造化，享什么福分”，他们相信人们的命运是由赏善罚恶的严厉的正义控制着的。正义是公正的，是不徇私枉法的，是主持公道的。正义使向善之人得到应得的幸福，使作恶之人得到应得的惩罚，以维护社会的向善之心，保证命运对人的行为公正的裁决。“须知正义乃

[1] 曾子：《大学》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

社稷之基石，君王正直，才能生存下去。”(《福乐智慧》818—819行）所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫的笔下，日出国王代表了公正、法律和善的楷模。这实际上表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对正义的理解，即公正、法律和善是正义的基本内涵，或称基本精神。因为假定正义具有奖善惩恶的力量，正义本身必须首先是公正的，也必须是善德的典范，否则，就没有资格裁决善恶，没有资格站在幸福之路上发放通行证。

因为正义是保证幸福之路畅通无阻，保证幸福之路公平开放的执法者，因他的存在而使幸福之路成为无障碍的通途大道，使民众因向善而获得进入幸福之路变成可能，从而使因幸运也好，因智慧也好，或因知识也好谋求到的幸福回报也变成可能。“倘若牧民者品德善良，臣民也会品行端正。假如伯克们个个公正，必然人民富足，国家升平。”(《福乐智慧》894—895行）

这就是为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要将正义之冠戴在国王头上的原因。因为国王主宰着国家法律，而法律主宰着公正，公正又主宰着人的命运。“公正的法度是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住。”(《福乐智慧》3462行）因此国王要“替天行道”，而不是利用特权谋求私利。他必须完美无缺，必须公正无私，必须主持正义，这是国家得以健康运转，民众得以安居乐业，百业得以欣欣向荣，幸福得以其乐融融的根本保证。

第五章
和合之道与中庸之道

引 子

《福乐智慧》创作的目的是劝谕君主和臣民规范自己的行为，以信道行善、惠人惠己为理想境界和行为准则，以极大的爱心和公正无私的胸怀为立人济世的人格标准，强调克制欲望、取舍有度；养护百业、辅助众生；和睦人生、稳定社会的实践要求，从而为通向“福乐之道”铺平道路。

《中庸》原本是《礼记》中的一篇。北宋时期经程颢、程颐的推崇而上升为儒家经典。程颢、程颐认为它是“孔门传授心法”，是“子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子”。[1]《中庸》是儒家的行为准则，创作目的是为了处理社会中人与人之间的关系，防止和化解人与人之间的矛盾冲突，调和人与人之间的利害关系，以保证社会的和谐。其以修养自身，尊重贤人，爱护亲族，敬重大臣，体恤众臣，爱护百姓，劝勉各种工匠，优待远方来的客人，安抚诸侯等为具体实践目标，通过这些具体实践目标的实现，达到社会安定和谐的理想境界。

《福乐智慧》与《中庸》正是在这个层面上具有很多可比性。

“中庸”思想是人类通过不停的社会实践总结出来的处世原则，不独为“儒家”所尊崇。保持社会的稳定，增进人与人之间

[1] 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

的和谐关系，是人类一直孜孜以求的理想社会状态。所以，阐释社会发展的必然规律、分析人与人之间不同的利益需求、总结人类社会避免矛盾、化解矛盾的有效方法，一直是人类共同关注的重要课题。通过对比我们将会发现，汉族儒家的“中庸之道”与维吾尔族智学的“和合之道”，都是希望建构一个“天地人合”的和谐社会，其中“过犹不及”与“不偏不倚”的中庸理念，“执两用中”与“恰到好处”的实践方法也都颇多共同点。这一方面体现了两个民族对理想的社会状态和如何达到理想的社会状态有许多共通的理解与认识；另一方面也体现了两个民族之间在文化上相互交流而取得的共通的文化成果。

四时和合与天地中和

“中庸”的“中”，是恪守中道，不偏不倚的意思；“庸”，就是常。“中庸”即常守中道。

中庸是儒家乃至整个中国传统文化的核心思想，也是世界伦理哲学或处世哲学中的一个重要命题。中庸思想主要有“过犹不及”“执两用中”“权变”乃至“和”的意思，其中“过犹不及”是中庸思想的理论核心，而“和”是中庸思想追求的理想境界。这就是“中庸之道”。

“和”作为中庸思想追求的理想境界，表达的是自然万物与社会人生都置身于一个系统之内，这就是“天、地、人”的大系统。其中人居于“天、地”之中，上承天，下接地。由于人居于天地之间，就要顺应“天、地、人”这个大系统，胜任上承天、

下接地的重任，以保障这个大系统的和谐运转。心是人的主宰，平常的心是心和，是对天的诚敬，对地的感恩，天给我们空间阳光雨露，地给我们滋养条件，“天地人合”才是和谐。如果不能认识到这一点，不能依照这个大系统的运转法则而恣意妄为，就会破坏这个大系统。这个大系统受到人为的破坏，就会失去和谐，而失去和谐就会造成天地对人的惩罚。所以，“中庸之道”的目的就是为了教育人要明白这个道理并承担起“中和”的责任。

中国文化的“和”，追求的是人与己、人与人、人与环境之间的和谐。与己的和谐就是个体保持一种稳定平和的心理状态，这是个体修养问题。为此，个体需要具备控制情绪的能力。与人的和谐就是个体要具备良好的人际关系，这是社会和谐的问题。为此，社会需要具备规范人的行为准则。与环境的和谐，就是人依据自然之道利用环境、适应环境，这是个体乃至社会和自然生存的问题。为此，个体、社会都要加强对自然之道的认识和把握。所以，“中庸”强调的一是慎独自修，二是忠恕宽容，三是至诚尽性。慎独自修就是要求人们在自我修养的过程中，坚持自我教育、自我监督、自我约束；忠恕宽容就是要求人们将心比心、互相谅解、互相关心、互不损害、体仁而行，做到“己所不欲，勿施于人”；至诚尽性就是以诚挚之心，持之以恒地感悟、探索、认识和实践“中庸之道”。心诚则“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育”。[1]

在《中庸》看来，“中庸”不是儒家凭空杜撰出来的，而是世间万物的生息规律，是依据自然之道的原理抽象出来的法则。所以，《中庸》开篇就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓

[1] 子思：《中庸》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版。

教。”意思是说，上天所赋予给人的称为本性，而依照这个本性去做事情便是正道，明辨修炼正道并影响、教育他人叫作教。

儒家强调性善说，所以人的本性是善的，因为那是上天所赋予。孟子讲过一个故事：一个恶人在看到一个小孩在井边玩，突然要掉到井里。在小孩即将掉入井里的一瞬间，这个恶人第一个念头是要伸手救这个小孩。这个第一念头是没有任何私心杂念的。这就是人的本性，是天生的人之初的善的本性。所以儒家把社会具体规范的孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻这“八德”，看成不仅是社会对人的德行要求，更是上天赋予的人的德化标准。作为个体，上天则赋予了温、良、恭、俭、让这五种品德，这“五德”不仅体现了人的平和境界，也体现了上天化育万物的初衷。认识到这些，并努力践行；不仅自己努力践行，还要推己及人，则是循正道。道，就是用本性来处理群体关系，是为人处世的纲领。不处理好这个关系，就离开了中和，离开了中和，也就背离了上天化育万物的初衷。背离了上天化育万物的初衷，世界当然是一片乱糟糟。所以，“致中和，天下位焉，万物育焉”。[1]能够达到“中庸”的境界，则天下各就其位、并行不悖、和顺而通畅地运转；万物则生息有序、欣欣向荣。因此，“中庸之道”就是保证天地万物、社会和人正常而健康发展的必然之道。

《福乐智慧》所铺设的“福乐之道”，亦体现了浓郁的维吾尔和合之美的“中庸”气息。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，所谓理想的社会运行规律，是与宇宙的运行规律相一致的。他试图从宇宙四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人的性情特征，提出了天有春、夏、秋、冬四季，物有火、水、气、土四素，

[1] 子思：《中庸》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

人有喜、怒、哀、乐四情，它们之间相生相伴，互为制约。进而推演出四季、四素、四情，合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的“天人合一”政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物，以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。这四个人物分别代表公正、幸运、智慧与知足。公正是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变幻不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫提出的“四季”“四素”“四情”概念，其中“四季”类似儒家的“天”，“四素”类似儒家的“地”，“四情”类似儒家的“人”，“四季、四素、四情”就类似“天地人”。这是一个和谐的系统，是保证世界合目的地发展的必然规律。他将社会的和谐、国家的昌盛、人生的追求和人性的优劣与自然的规律和变化联系在一起，为“智学”的阐释找到了一个很好的参照体系。

“四季”“四素”“四情”关系中，因为“四季”“四素”的变化是不以人的意志为转移的，所以人要不断地修炼自己、提升自己，以保证能够纠正自己的认识偏差而与天地和谐。这个修炼自己、提升自己的过程，就是发现并实践善德的过程，也是立人济世确立人生目标的过程，还是磨砺自己掌握生存方法的过程。

为了防止“四情”发生偏移，防止罪恶的种子在心里生根、开花、结果，人就必须努力抵御社会复杂环境的干扰，潜心修炼，

以坚固自身的人性，彰显人性的善德。道德自我完善是智者的第一功课，这个功课类似于儒家的“慎独自修”。修炼的结果要求使自己“口心一致，表里如一，这样的人方为正直之士。当他把心灵捧在手上，坦示于人，他面无愧色”(《福乐智慧》118 页)。人的修炼达到这个境界，就是人性的复归。“人为了得福，需要正直，正直即包涵着人性的意思。人不为贵，而人性为贵，人不稀奇，而正义稀奇。”(《福乐智慧》118 页）明白了这样的道理，也就标志着人性的觉醒，也就能够做到“不偏不倚”，而“不偏不倚”也就是“中和”之美。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫将善德的基本内涵表述为“公正”“正义”和“正直”，其中都有一个“正”字，“正”就是“不偏不倚”，就是“不歪不斜”，就是“不卑不亢”。这是“四季”的运行规律，也是“四素”的运行规律，更是“四情”运行的规律。人与社会、社会与自然都是依据这样“四时之道”生息发展，也只有依据这样的“四时之道”才能延绵不绝。而这个“和合之道”，与儒家强调的“天地人合”的“中庸之道”可谓殊途同归。

过犹不及与不偏不倚

《中庸》引述孔子的话说：“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也。”孔子的意思是说：我知道中庸之道在天下难以通行，因为聪明人做事往往过头，而愚笨者又力所不及。中庸的道理在天下

难以彰明，我也知道，因为贤明者好高骛远，而卑贱者目光短浅。所以，做任何事情如果过了头，就像做不到一样，都不符合“中庸之道”，都是不可取的。这就叫“过犹不及”。

“过犹不及”是“中庸”思想最经典的注脚。“过”不好，“不及”也不好，“不过”而又能“及”才是好的。这个“不过而及”就是“中”，能够经常地自觉地实践就是“庸”，既能明白“不过而及”的道理，又能坚持不懈地去实践，才是“中庸之道”。

话虽如此简单，但真正明白这个道理，却不是一件容易的事情。“中庸”本来是一个极为平常而浅显的道理，却常被忽略。“人莫不饮食也，鲜能知其味也。”[1] 就像人要吃饭喝水，但很少有人体味其中的滋味。越是平常显而易见的道理，越是被人所忽视。人都知道吃饭喝水是维持保障生命所必需，饥则食，渴则饮。但暴饮暴食却使身体发胖，诱发疾病，影响了健康。此谓饮食过度，营养过剩。而缺食少饮又使身体羸弱，同样会诱发疾病，影响健康。此谓饮食不足，营养不良。但是，聪明人总是丰衣足食而依然不舍攫取，愚笨人总是饥寒交迫而依然不思进取。这就是趋利而不知避害，避害而无计趋利。

趋利是人之私欲，当，则保全自身，惠及他人；不当，则损毁自身，伤及他人。趋利即便是“巧取”，如果超出自己的用度，也必然侵害他人的用度，那么貌似“巧取”，实为“豪夺”。所以，在《中庸》看来，智者因为知识丰富便自鸣得意，以为自己懂得了趋利避害的道理，却不知陷阱就在眼前还义无反顾。愚者因为没有知识便自暴自弃，以为自己见利忘义没有什么不对，却不知祸害就在眼前。这就是“过”和“不及”的害处。

[1] 孔子语，见《中庸》，朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

那么，《中庸》对此开出了什么药方呢？第一便是“慎独自修”。先把自己修养明白，懂得什么是真正的“中庸”，然后教育那些不能依靠自己修养的人也明白什么是真正的“中庸”。人人都明白“过”不好，“不及”也不好的道理，“中庸之道”才能真正获得推行。第二便是推己及人。“施诸己而不愿，亦勿施于人”，[1]就是己所不欲，勿施于人。举个例子：你希望自己丰衣足食，而不希望别人利用盘剥你的手段使你潦倒；你就不能再使用盘剥的手段使别人潦倒。你痛恨言而无信，视这种行为是卑鄙小人之举；你就不能言而无信，用这种小人的卑鄙之举去对待别人。第三便是至诚尽性。“至诚”就是以至诚之心寻求和达到合情的境界，不合情则乱人常；“尽性”就是深刻理解事物的合理性，不合理则乱天常。人常和天常是不能乱的，所以人的生存与发展就不能违背其规律，而要适应环境的要求。适应环境的要求就是要做到：“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。”[2]这就是说，处于富贵要乐善好施，处于贫贱要相互帮助，处于外邦要遵守异俗，处于危难要同舟共济。人的处境不同，行善的标准也就不同，但无论处于何等境地，都要努力实行与处境相适合的善德。能做到这一点，也就掌握了“中庸之道”的精髓。

为了更好地教导人们明了怎样做才能达到“中庸”的标准，《中庸》列举了一些具体的行为准则，如忠君孝亲，礼贤下士；上不凌下，下不攀上；上不怨天，下不尤人；严于律己，宽以待人；谋事有度，过犹不及。这些准则是人人可以践行的，也是人人必

[1] 孔子语，见《中庸》，朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版。
[2] 子思：《中庸》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版。

须践行的。能够明白这些道理的人，要随时随地去教育那些依靠自己的能力不能明白的人也能明白。知道自己愚笨而肯接受教育，也是很好的，这叫“知学者聪，知耻者勇”。所以，为了防止人们的行为出现偏差，就要推行和实践“中庸之道”，使“上智”和“下愚”都能明白“过犹不及”的道理。能够做到人人“中和”，则事事就会“中和”；事事达到“中和”，则国家就会“中和”；国家达到“中和”，则天下太平矣。

《福乐智慧》教育人处世的基本原则是“不偏不倚”，这正是“中庸”思想的核心。优素甫·哈斯·哈吉甫把“不偏不倚”当作“公正”的注脚，而“公正”则是善德的核心。世界最大的“公正”源于真主，“你创造了千千万万的生灵，创造了高山大海，平原丘陵。你用千万颗星星装点了蓝天，用灿烂的白日把黑夜照明”。然而，“世间万物都有求于真主，唯有真主无所企求，无以伦比”(《福乐智慧》1—2 页)。创造万物而惠及万方，创造万物而无所企求，这样的“公正”确实难以堪比，这样的善德确实难以堪比。

人类社会的和谐，首要的条件便是“公正”。没有“公正”，正义得不到伸张，邪恶得不到惩罚；善良得不到滋养，丑恶得不到鞭挞；贪欲得不到控制，慷慨得不到奖掖；正邪不分，善恶不辨，这样的社会必然是丑恶黑暗的。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中将“公正”置于善的首位，以“日出”冠其名，并赋予其在社会中国王的身份。国王是国家的治理者，国王不能以私废公，也不能以公废私，而是要“不偏不倚”地履行“公正”的职责，做“公正”的楷模。“要慷慨善良，知耻知礼，要仁爱为怀，保护人民。要知足知忍，虚心谦和，要恕人之过，

性情文静。"(《福乐智慧》285 页）只有这样谦和温良地对待人民，人民才会以国王为榜样，努力地培育自己的向善之心，努力地检讨规范自己的行为，使整个社会福乐而安康。

因此，在优素甫・哈斯・哈吉甫看来，修炼自己、提升自己，就是不断把自己的心提升到"公正"的境界，"不偏不倚"地对待世间万物、"不偏不倚"地对待富贵贫贱、"不偏不倚"地践行人性的品德。

但是，人的社会是一个复杂的环境，各种欲望的冲突往往使人性的"四情"失控。所谓"四情"失控，就是"四情"发生了偏倚，也就是离开了"中庸"的境界，使人背离了正道而误入歧途。"你看这世人多么可悲，终日聚敛财物，不得享用。有的人不停地四方奔波，有的人豁上命跳进海中。有的人在山中挖掘山岩，有的人趴在地上，赤足而行。有的人翻山岭，蹚过长河，有的人挖地心，开掘水井。有的人在军中，吃了刀斧，有的人守城堡，消磨一生。有的人当盗贼，杀人越货，有的人当土匪，图财害命。"(《福乐智慧》323 页）这对社会来说可谓悲剧。所以，"什么事物偏倚，它歪歪斜斜，歪的斜的东西，是罪恶的种子。"(《福乐智慧》110 页）

在《福乐智慧》中，"月圆"是幸运、幸福的象征性人物。他第一个登场，又第一个退场。作者希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之乐，便是幸福了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福

得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。正所谓“何处有欢乐，最终必降临灾祸，何处有幸福，便伴随着千般痛苦”(《福乐智慧》639 页)。

人生的目标是追寻幸福，但对幸福的理解却因人而别。有人以荣誉为幸福的目标，有人以财富为幸福的目标，有人既要荣誉也要财富。但问题的关键不在这里，而在于人对这些目标的“度”的把握。追求荣誉过度，则变成“沽名钓誉”；追求财富过度，则变成“贪得无厌”；既要荣誉也要财富有时又是一个两难的选择，选择不好，同样“两败俱伤”。在这里，优素甫·哈斯·哈吉甫阐述了一个道理，他认为获得幸福的惠顾，不是凭主观欲求所能奏效的。不仅如此，主观欲求由于往往偏执，往往过于追求享乐，故往往将人类引入歧途，从而背离了幸福的宗旨。因此，获得幸福惠顾的最好办法，就是培养善德，用善德控制个体欲求，用善德规范个体欲求，用善德净化个体欲求。这个善德就是“公正”之心，而“公正”之心的核心就是“不偏不倚”。

怎样做才是“不偏不倚”呢?《福乐智慧》同样为人们提出了行为准则，如谦恭有礼，和善温良；语言优美，言辞得当；稳健持重，行止有度；远避坏人，杜绝坏事；积财有道，用得其所；不媚权者，不卑贱者；不逢富者，不欺弱者；不贪酒杯，不虚时光；不事挥霍，不费财物；不征歌舞，不逐欢乐；品行端方，持身正直。认为这些体现“不偏不倚”的行为准则是善德的具体体现，是保证人与人之间、不同阶层之间和睦关系，进而保证社会公正和谐的必要规范。

“过犹不及”与“不偏不倚”的基本内涵和目标指向的一致性，由此可见一斑。

执两用中与恰到好处

“过犹不及”是对“中庸”的注解，是认识论。那么，“执两用中”就是实践“中庸”的方法论。什么是“执两用中”呢?《中庸》举了一个例子，说远古的贤君舜虽然已经绝顶聪明，遇事还总是向人请教，即使在别人看似很浅薄的看法，也一样十分重视。他以善心对待别人、尊重别人，不把别人的“过失”和“不及”的行为张扬出去揭别人的短，而是大张旗鼓地宣传表扬别人做的哪怕是一丁点儿的好事情。这就是“执其两端，用其中于民”。[1]因为舜有大德、有大智，掌握了人们对“过”与“不及”两个方面的认识偏差，故取中间的合乎“天地人合”规律的行为施行于民众，以自己的行动证明什么是“中庸之道”。

任何事物都有两端，因此，对事物的认识也就存在两种看法。任何事物的两端之间，必然还有一个过度，也就是“中”，发现这个“中”，就是君子一生的努力方向。《中庸》有一段很精彩，就是论“强”。子路好强，所以问孔子什么是“强”。孔子说，强有南方以忍让为特性的“以柔克刚”的“强”，有北方以侵扰为特征的“兵强勇悍”的“强”。但这两种“强”都不是真正的“强”。南方的所谓“强”，因为柔弱气质而“不及”；北方的所谓“强”，因为凶悍霸气而“太过”。真正的“强”是介于两者之间的，既敢于斗争又不盛气凌人，这样的“强”才是卓尔不群的。这也就是“执两用中”。

[1] 子思：《中庸》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

如此看来,《中庸》的所谓“执两用中”,就是认识并克服“过”与“不及”,恰到好处地处理一切事务。但是,恰到好处却不是一件很容易办到的,它是一种境界,一种至高无上的目标。正因为它的境界和目标十分高远,所以孔子才感叹“知者过之,愚者不及;贤者过之,不肖者不及”。也正因为如此,《中庸》才特别强调人的一生都要以“至诚”的精神坚持寻求事物的“中”,克服“过”与“不及”的缺点。“要么不学,学了不通就不中止;要么不问,问了不明就不中止;要么不思,思了不解就不中止;要么不辨,辨了不清就不中止;要么不践,践了不到就不中止。别人一次能做到,我用百倍功夫;别人百次能做到,我用千倍功夫。果真如此用功,愚昧者会聪明,柔弱者会坚强。”[1]因诚而智,因智而仁,因仁而勇,“仁者无惧”而“行者无疆”。仁者没有什么可畏惧,践行善德者任何地方都通行无阻。

“执两用中”不仅是个人的行为诉求,更是管理国家事务必须遵循的原则。具体说来就是对待不同的群体和阶层,依据其对具体特性和对社会的作用,使用不同的管理措施,不能采取“一刀切”的极端做法。

《中庸》指出,管理国家是一件很复杂的工作。第一,君王首先要修身自好,端正自己的行为,不做不合规矩的事情。这是养身之道。第二,要远离谄媚小人,杜绝色欲,重德而轻利,这样才能鼓励别人去做贤达之人。这是养君之道。第三,对于贤者,要不断提拔他们,丰厚他们的俸禄,使他们居于高位而又没有后顾之忧。这是养贤之道。第四,要设置足够的官位以处理国家不同的事务,使“学而优则仕”者有“仕”可图。这是养臣之道。

[1] 子思:《中庸》,见朱熹《四书章句集注》,中华书局 1983 年版。

第五，要真心实意地对待士人，以厚禄安抚其心，使其心生感激而为国效力。这是养士之道。第六，对于百姓，分派徭役不能影响他们正常的劳作，并且减少税赋，以减轻他们的负担。这是养民之道。第七，对于工匠，要不断考核他们的业绩，把报酬与业绩结合起来，激发他们的工作热情。这是养工之道。第八，对于远方的客人要热情送往迎来，奖励能干者，同情弱者，使他们欣悦而归顺。这是养客之道。第九，对于诸侯，要帮助巩固他们的地位，帮助复兴衰落的国家、帮助平定其国内的祸乱。要求他们按时朝见，适度上贡，而回赠的礼品却要丰厚，使诸侯沐浴君恩而不思反叛。这是养蕃之道。这九道，就是《中庸》提出的“九经”。“九经”就是九种经世之略。这九种经世之略，以不同的方法对待不同的利益群体，集中体现了“执两用中”的管理理念。

在《福乐智慧》中，“执两用中”的实践方法是用“恰到好处”这个概念来表述的。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“凡事不可超越过界限，超过了限度会适得其反。凡事均有相应的尺度，只有适度，百事才会圆满。”(《福乐智慧》649 页)“界限”就是“两端”，“适度”就是“中”，只有认识并掌握好事物的“界限”即“两端”，采用“适度”即“中”的处理办法，百事才会圆满。这实际上也就是说，凡事都不可过，过了就会适得其反；凡事都不可不及，不及依然不能达到圆满。只有依照事物固有的运行法则“恰到好处”地去行事，才能获得圆满的结果。

优素甫·哈斯·哈吉甫举了一个社会现象的例子，希望用这个例子来说明这个道理。他说：庶民分三等，豪绅巨富、小康之户和贫困者。豪绅巨富和贫困者是庶民的“两端”，小康之户是庶民的“中”。豪绅巨富贪得无厌，所以要严加制约，不能让他们为

所欲为。贫困者懒惰散漫，所以要怜悯关怀，使他们免遭严酷的盘剥。但最好的办法是养息和约束小康之户，使其上不至于被豪绅巨富欺诈而家道凋敝，下不至于盘剥贫困者使他们饥寒交迫。小康之户是社会公平财富的基本欲求和衡量标准，所以要努力养护小康之户，并促使贫困者变成小康。“若关注贫困者，他们会成为小康，小康者得以养息，便能致富。贫困者成为小康，小康者会变富，小康者变富，国家便富足。”（《福乐智慧》721 页）这就是“执两用中”，也就是“恰到好处”。

“恰到好处”是《福乐智慧》所追求的一种理想的人格境界，也是具体实践善德最可能达到目标的有效方法。“恰到好处”是一个普遍原则，即便是我们习以为常的说话，也有一个“恰到好处”的问题。“语言是智慧和知识的表征，优美的语言能照亮人心灵”。“人类靠语言表情达意。但祸从口出，不当的语言又会招惹是非，甚至招来杀身之祸”。所以“慎于言辞，即是保护你的头颅；说话简练，即是延长你的寿命”。“话说得恰到好处，才算是学问，无知者信口开河，是自掘坟墓。”（《福乐智慧》25 页）任何事都有限度，超过了限度就会适得其反，那么，适度即“恰到好处”也就成了保证做事成功最基本也是最根本的条件。

“恰到好处”既然是一种普遍的行为准则，当然也适用于国家的管理。在《福乐智慧》中，“恰到好处”地处理各种事务，“恰到好处”地区别对待不同阶层，被看成是国家管理成熟性的标志，也是发挥不同才能、调动不同阶层积极性的有效措施。所以，玉素甫·哈斯·哈吉甫对如何以不同方式、不同标准“恰到好处”地对待和管理不同阶层，给予了高度关注，并分门别类地详加界定。

国家“恰到好处”的管理措施，都源于国君的清明与公正。因此，第一，君主应当是人间的精英，要品质优良，口心端正。要博学多智，爱护人民，要知足不贪，心地宏仁。要时时处处多兴善举，要知耻知礼，富有温情。治理国家要公正严明，推行良法，杜绝暴政；要奖掖贤良、惩治奸佞、慈惠人民。世界好比一块大田，你种什么种子，收什么食粮。种瓜得瓜，种豆得豆，谁种了善因，就把善果品尝。此谓养君之道。(《福乐智慧》262—282 页）第二，大臣为国君分挑重担，是巩固社稷根基的栋梁，如果他是勇士，你应赐以银子，令其挥舞战刀，为你夺取城池。如果是多才多智的贤达之士，要敬重他，给他权力和财富。倘若是暴虐之徒，切莫擢升，莫授之以权柄，贻害自己。此谓养臣之道。(《福乐智慧》288—297 页）第三，学者、哲人是另一个阶层，他们用知识为世人将道路指明。他们好比羊群里的梢羊，梢羊会把羊群带到正道之上。所以要用物质资助，用良言抚慰，为他们供奉饮食，为他们效力。此谓养士之道。(《福乐智慧》561 页）第四，诗人们写诗采撷语言，既将人詈诟，也将人颂扬。他们若赞美你，你会名传四方，他们若责骂你，你会恶名远扬。善待他们切不可忘，免得变为他们抨击的对象。此谓养文之道。(《福乐智慧》569 页）第五，还有一种人是农民，借助他们你才能解决吃饭问题。应该和他们多多结交，态度要和蔼，语言要美好。此谓养农之道。(《福乐智慧》571 页）第六，除了他们之外还有商人，买进卖出而追求利润。他们从东方周游到西方，会助你实现美好的愿望。倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎又从何而来？倘无商人在世间东奔西走，谁能看到成串的宝石珍珠？对待他们应该慷慨大方，尽力满足他们的愿望。但商人精于利害算计，

与之交往需特别小心。他们多为异乡路人，照顾不周，会使他们四处传播你的坏话。此谓养商之道。(《福乐智慧》575页）第七，在此之后还应谈到牧人，肉食、乳酪、奶酒、毛毡、皮衣、战马和牲畜全来自他们。他们可靠、诚实、心地纯正，不会把自己的负担转嫁给别人。满足其所求，取你之所需，公平交易，他们便心满意足。但他们任性自由，不受羁束，莽撞而粗鄙，与之交往要恩威并施，而不可放纵。此谓养牧之道。(《福乐智慧》575页）第八，还有另一等人乃系工匠，他们谋生度日全凭技艺。铁匠、靴匠、还有皮匠，漆匠、弓矢匠，还有画师，人世全凭他们缀饰妆点。为你干了活应及时把工价付予，为他们提供饮食要宽宽裕裕。此谓养工之道。(《福乐智慧》580页）优素甫·哈斯·哈吉甫依据人们的社会分工和在社会上扮演的不同角色，相对应地开出不同的管理药方，就是要求国君关注不同利益群体的不同欲求和特性，“恰到好处”地实行有效管理。如果对待商人也像对待学者、哲人一样，那商人追逐利润的特性就会受到压制，商人无利可图，商人便从此绝迹。所以，“恰到好处”地管理社会，才能使社会不同的阶层和不同的利益群体各得其所，也才能够保证社会的和谐发展。这与“执两用中”的实践目的是完全一致的。

第六章
公正理念与仁政情怀

引 子

优素甫·哈斯·哈吉甫虽然与孟子一样，都把理想的国家政治模式建立在民生的基础之上，但是他与孟子关于民生的原则定义却很不相同。孟子认为因为“人人皆有不忍人之心”，所以应该实行“不忍人之政”，即“仁政”，仁政是君王深怀慈爱之心而对国民的赏赐与施惠。而优素甫·哈斯·哈吉甫则认为因为人或善或恶，所以必须实行恩威并重、惩恶扬善、赏罚分明的政治，即“公正”政治，公正是君王坚持正义原则而对国民的管理与疏导。

把优素甫·哈斯·哈吉甫与孟子放在一个平行的位置上进行比对，我们将会发现，维吾尔族与汉族的政治哲学思想具有许多不同点。

优素甫与孟子的人性论比较

很多研究《福乐智慧》的专家学者都指出，这部具有治国方略性质的长诗，突出体现了作者优素甫·哈斯·哈吉甫的人文主义倾向，他是维吾尔民族思想史和文化史上高擎人文主义大旗的旗手。

所谓人文主义，简单来说，就是关注人，关注人的历史地位，

强调人的尊严和个性自由与权利。虽然人文主义是西方文艺复兴时期的主要口号，但是有关人文主义的历史思考，却是人类思想史上经久不息的热门话题。

严格意义上说，优素甫·哈斯·哈吉甫不能算一个人文主义者，之所以有研究优素甫·哈斯·哈吉甫的专家学者将其纳入到人文主义队伍当中，是因为优素甫·哈斯·哈吉甫在论述有关富民强国的治国之道的时候，反复强调了一种亲民、爱民思想，而这种亲民、爱民思想被有的研究者拿来当作人文主义来解读了。其实，亲民、爱民思想还不能算作是人文主义，起码是不完全的人文主义。

人文主义是针对神权至上而提出的，对人文主义来说，人与人之间的容忍、无暴力和思想自由是人与人之间相处最重要的原则。单就思想自由来说，人文主义特别强调人的信仰自由，其出发点是以人为本位，用以对抗“神本主义”。所以，人文主义又被解读为“人本主义”。

我们从《福乐智慧》中所能够感受到的，并不是主张这种信仰自由，而是特别强调对真主无条件的信仰、对君王无条件的服从。虽然优素甫·哈斯·哈吉甫一再突出人与人之间的和睦相处是保证彼此利益的基本条件，强调国君治理人民必须宽容和友善，但这些思想还基本保持在一种亲民、爱民的政治伦理范畴，尚未进入到以人为本世界观的哲学范畴。就像我们不能将儒家的孔子、孟子归入到人文主义队伍当中一样，尽管孔子与孟子都在强调一种亲民、爱民思想，但他们的出发点却并不是要解放民众的思想与人身自由，而是为了在稳定民众基本生存的条件下保证国家集权的可持续性。人的自由观念在他们那里是找不到的。

虽然亲民、爱民思想与人文主义的概念尚有距离，但是，亲民、爱民思想却无疑是人文主义一个不可或缺的政治伦理前提。尽管亲民、爱民思想具有一种自上而下的慷慨或施予，表明了施予者与受惠者之间地位的不平等，但是，如果社会没有亲民、爱民思想，一味强调奴隶制式的盘剥与掠夺，则人文主义只能是水中望月。因此，在这个意义上说，孔子也好，孟子也好，优素甫·哈斯·哈吉甫也好，他们所强调的亲民、爱民思想，也可以看作是中国人文主义的滥觞。

人文主义以人本主义为出发点，人本主义又是以人的性质为出发点，所谓人的性质，即是我们经常挂在嘴边的人性，于是，有关人性的认识和观点即“人性论”，就成为人文主义产生的先决条件。

亲民、爱民虽然是政治伦理思想，但任何政治伦理思想的基础都是对人性的理解和界定，不同的人性观必然导致不同的政治观点和政策主张。孟子的人性善理论就为他的仁政主张提供了理论依据。

孟子在中国，是个家喻户晓的人，作为儒家思想的重要传承和发扬者，他被尊为亚圣，而“孔孟之道”亦被当作儒学的代名词。

孟子名轲，字子舆，公元前389年生于邹国，是鲁国贵族孟孙氏的后裔。孟子3岁的时候，父亲出走后杳无音讯，抚养和教育孟子的责任就落在其母亲的肩上。幼时的孟子很顽皮，家住坟山附近，学人家办丧事；家住集市附近，学人家做生意。孟母怕孟子学坏不务正业，三次把家搬离那些她认为不雅不正的环境，这就是历史上有名的“孟母三迁”的故事。

战国时代，诸侯实行的都是以武力征服天下的“霸道”，造成生灵涂炭，民不聊生的悲惨局面。孟子22岁那年去鲁国留学，拜在孔门学习儒学，四年后，学成归来，像孔子一样在邹国开办私人学校，广育儒学英才。孟子将孔子的仁学发展为仁政学说，希望以王道对抗霸道。什么是王道？就是尧、舜、禹、文王、武王之道，以仁义治理天下。

公元前347年，孟子43岁，齐国传来了广招天下文学贤才的消息，孟子带领弟子万章、公孙丑前往齐国。齐国是一个历史悠久的古国，在山东省东北部，东临大海，物产富饶。春秋时期的齐桓公，在管仲的辅佐下称霸诸侯，成为东方第一大国。到战国时期，与西边的秦国并称东西两个超级大国。

孟子来到齐国，受到齐威王的礼遇，给予客卿的待遇。当时在齐国都城临淄的稷门附近，齐威王创建了一座稷下学宫，各个流派的学者，纷纷应招来此自由讲学和辩论。尽管留在稷下学宫不是孟子的初衷，但这里的学术氛围吸引了他。在这里他遇到了告子，并和他就人性的辩题展开了激烈辩论。

告子是墨子死后墨家的领军人物，告子的人性思想，归结起来有三层意思：第一，人性就是人与生俱来的属性；第二，人性的具体含义是“食色，性也”；第三，人性本无善与不善。他说人性就像是流水，东边决口，向东流；西边决口，向西流，后天的疏导，决定了人性的善恶。

孟子不同意告子的这种“人性论”。他虽然承认告子的“食色，性也”，但认为那都是人的自然属性。这种自然属性不但人具有，其他动物也具有。既然谈论人性，就不能将人性与动物性混为一谈。

那么人与动物不同的地方在哪里呢？孟子说“人皆有不忍人之心”，就是说每个人都有不能对别人的危难熟视无睹的“不忍人之心”，也就是每个人都有同情别人的恻隐之心。孟子说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子·告子上》）“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子看来，恻隐之心，是仁爱的开端；羞恶之心，是道义的开端；退让之心，是礼仪的开端；是非之心，是智慧的开端，人因为有这“四心”或“四端”，所以与动物区别开来。

孟子善辩，所以借用告子以水比喻人性的概念反驳告子说，流水确实不分东西，但流水还分上下。人性本善，就像水向下流。水没有不向下流的吧，所以人性也没有不善的。孟子认为人的天性是善良的，人天生都有“恻隐之心”“羞恶之心”“恭敬之心”“是非之心”，此“四端”不是从外部授予的，而是先天存于胸中的，有时没有感悟到，那是因为没有认真去思考，没有认真向内心求索。“故曰：‘求则得之，舍则失之’。”（《孟子·告子上》）因为人有这“四端”，所以人有向善的内质，这种内质正是仁、义、理、智“四德”的基础。孟子依据这样的人性善理论，提出了独特的内向修养理论：开发启迪人固有的善良天性，守住本心，就能成为有道德的人。

可是，既然人人都有善良的天性，就该人人都是有道德的君子，可人为什么还会存在善恶两种价值取向呢？现实社会中为什么会有那么多的不道德的事呢？

孟子的解释是，人性虽善，也会受到欲望的欺骗和压迫。欲望是一种求口腹、身体之乐的生理快感，这种生理快感如果超出了身体生长的需求，便成为一种奢求。人与动物不同，生理快感对人而言只是一种次要需求，精神愉悦才是重要需求。精神愉悦不是别的，就是践行仁、义、礼、智。如果对生理快感产生奢望，便没有心思去践行仁、义、礼、智。人不可能把欲求的所有东西都弄到手，总是需要作出取舍。孟子举例说：我喜欢鱼，也喜欢熊掌，如果鱼和熊掌不能兼得，我就舍鱼而求熊掌。我热爱生命，也热爱正义，如果生命和正义不能兼得，我就舍生而取义。这就是因为知道什么重要、什么不重要，所以能够选择重要而舍弃不重要。

但是，现实中的人往往分不清什么重要、什么不重要，“人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求”(《孟子·告子上》)。丢了鸡狗，知道去寻找；丢了本心，却不知道去寻找，总是取小利而忘大义。“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉!”(《孟子·告子上》）仁是人的本心，义是人的必由之路。舍弃大路不走，失掉本心不找，是最可悲的事情。所以，在孟子看来，现实的不道德并非原本没有道德，而是人缺乏认知本心的能力，结果稀里糊涂地丢掉了自己善良的秉性。因此，他强调人们要学习求知，学习求知的根本目的就是要搞清楚什么重要什么不重要，什么应该舍弃、什么应该保留，也就是为了找回人们放弃或失掉的“本心”。找到了本心，回归了本心，让“恻隐之心”“羞恶之心”“恭敬之心”“是非之心”这“四端”抚平人浮躁的心态，则“仁、义、礼、智”这“四德”才能够发扬光大。

有了这样的人性基础，上至君王下至庶民才有“仁”的可能

性，仁政也才可能真正实施。对君王来说，正因为“人皆有不忍人之心”，只要：“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”(《孟子·公孙丑上》）就是说只要君王把自己的同情心推行到实际的统治中，与人民同舟共济，同忧同乐，统治也就变得举重若轻了。对庶民来说，由于人的本性善良，虽有过失或迷途，但通过教化，善性是完全可以回归的。因此，君子的责任就在于帮助君王懂得怀仁天下的道理，教育那些“芸芸众生”复归“本心”，找回失落的自我。

问题是，君子既然承担着帮助君王和教育民众复归“本心”的责任，君子的“本心”就一定是保全的。那么，君子如何能够不受欲望的袭扰而保持住善良的本心呢？为什么天下皆醉唯君子独醒呢？孟子说：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”(《孟子·离娄下》）君子凭好的方法深造悟道，欲求自我觉悟。自我觉悟，就能掌握牢固；掌握牢固，就能积累深厚；积累深厚，就能运用自如，左右逢源。所以君子是以追求自我修养而达到道德觉悟的。

君子具有一个成长的过程，也具有一个实践的过程。在孟子看来，要想成为君子就必须保养本性，加强道德修养。人的差别不在于富贵贫贱，而在于能否保持高尚的道德。“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”(《孟子·离娄下》）抵御外在物欲干扰，保养良好天性，“穷不失义，达不离道”。君子从自身做起，并以这样的风范影响家庭，进而扩展到国家以至天下，这个过程即是《大学》中所说的“修身、齐家、治国、平天下”。

由此观之，孟子的人性善理论，意在唤醒人的善良天性，希望世人从浑浑噩噩的迷途中觉醒，在君子的榜样和教导下，实现本心的回归，为仁、义、礼、智的光大铺平道路，进而实现家和、国盛和天下太平的理想。

那么，优素甫·哈斯·哈吉甫是怎样看待人性问题的呢？

初看，优素甫·哈斯·哈吉甫的人性学说好像具有相对的模糊性，他一方面像孟子一样，说“所谓人性，既是善德，善德好比衣食，缺了不行”(《福乐智慧》1636行)，似乎在强调人性本善；但另一方面又提出“好人处处忘不了善行，好人的心灵时时纯正”(《福乐智慧》1637行)，意在强调拥有善德只是好人的人性。既然世界有好人这样一个分类，则必然要有使好人分类得以确立的对立面的存在，即坏人的存在。“人间事本是相辅相成，没有坏人，好人何由而显？”(《福乐智慧》910行)世界既然由好人与坏人构成，人性也自然有使好人成为好人的秉性与使坏人成为坏人的秉性。而在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，好人与坏人的秉性是先天就决定了的：“先天而生的天赋秉性，只有死亡能把它撼动。娘胎里生成的脾气性格，只有进入黄土才消失踪影。”(《福乐智慧》882—883行)这样，人性似乎变成了两类，一类是好人的人性，另一类是坏人的人性。而好人的好人性和坏人的坏人性，都是不可更改的，即所谓：“岁月流失，好人青春常在，江山易改，恶人本性难移。”(《福乐智慧》347行)

然而，社会的人仅仅以好人和坏人来区分，而且好人和坏人都是由他们所以成为好人和坏人的秉性决定的，不仅如此，好的秉性也好，坏的秉性也好，都是“先天而生的天赋秉性，只有死亡能把它撼动”，那么，人们后天在道德上的努力还有什么意

义呢？祈望用智慧的明灯导引人们找寻幸福的努力还有什么价值呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫显然对这个类似悖论性的现实，有着自己的独立判断，而他的判断主要是建立在自己对现实人生的经验之上。因为他看到了现实社会的确存在着好人和坏人，而在他的经验中，那些好人做着好人常做的好事，而坏人则做着坏人常做的坏事。但有时，有些好人也会因为坚持不住常做好事的恒心，而与坏人为伍；有些坏人也会因为良心发现，而与好人为伴，这部分好人和坏人的秉性中掺杂了趋向好或趋向坏的两种天赋，因为具有了这两种“天赋”，他们成为可教之人，成为拯救和道德教育的对象。

我们来看优素甫·哈斯·哈吉甫是怎样来论述他的这一观点的。他分析说：“好人分为两类，一类径直与善道相通，他们一生下即是好人，专走正道，行为端正；一类靠仿效成为好人，与坏人为伍也会沾染劣行。世上的坏人也分为两类，莫将这两类在一起混同。其中一类是天生的歹徒，此类人至死也难改其秉性；一类人是靠仿效成了坏人，若有好人为伴也能改邪归正。天生的好人善行不绝，世人从他获得好处无穷。天生的坏人不可救药，他会给世人带来灾难痛苦。”“假如好人与坏人厮混，好人会沾染上坏人的习性。假如坏人与好人为伍，他将会找到善德的明灯。”（《福乐智慧》872—885 行）

这就是说，社会的人虽可以分为好人和坏人，但好人和坏人还可以在其类别中进一步细分。好人有的一生下来就是好人，这种好人因为天赋的善德本性，使他们无论在何种条件下或何种环境中，都不会更改他们的善良本性。另一种“好人”是天赋中具

有能够成为好人的潜质，也具有可能成为坏人的潜质。在他们的秉性中，善德的秉性虽具有脆弱性质，但却占据着主要的位置，他们可以通过仿效天生的好人而成为好人。但是因为在他们的潜质中还隐藏着些许丑恶的秉性，所以容易受到坏人的蛊惑而堕落成坏人。

坏人也有天生的坏人，这种坏人因为天赋的丑恶本性，使他们无论在何种条件下或何种环境中，也不会更改他们的丑恶本性。另一种“坏人”是天赋中具有趋向坏人的秉性，也具有可能成为好人的潜质。在他们的天赋中，丑恶的秉性虽占据着主要的位置，他们通过仿效天生的坏人而成为坏人，但是因为在他们的潜质中还隐藏着些许善良的秉性，所以能够受到好人善良的感染而成为好人。

他的这种人性学说，结论好像是人性或善或恶的二元论。

这种二元论倒是很像被孟子批驳的告子的人性论。只是不同的是，告子不分青红皂白，一股脑儿地将人性整齐划一为“性无善无不善也”。或可说：“性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。”（《孟子·告子上》）人性是善或不善，完全在于社会环境和所推崇的风气。社会环境和风气好，则人性趋善，社会环境和风气不好，则人性趋恶。优素甫·哈斯·哈吉甫则是将这种善或不善归结为人性本身，虽然社会环境和推崇的风气对人性具有很强的引导作用，但这种引导性所以能够起作用，则完全是因为在人性之中具有趋向或善或不善的天赋秉性。假如没有趋向或善或不善的天赋秉性，则外界的任何努力和影响都不能改变人的初衷。

优素甫·哈斯·哈吉甫的这种人性论，与伊斯兰教关于人性的定性是一致的。伊斯兰教认为人具有善恶两重性，而且“行善

的人和作恶的人都各有若干等级”。[1]通俗地说，就是人有至善、善良、从良的不同等级的善性，也有罪恶、丑恶、从恶的不同等级的恶性。同时《古兰经》中又提到人的善恶行为是自己选择的，但也可以改变，就是说人的德性通过修养是可以改变的。

人性虽然是被真主创造的，具有前定性，但人的行为却具有自由选择的特征。你是走善道，还是走恶路，可以由你作出选择。虽然可以选择自己走的路，但自由选择的本身也具有前定的因素，这便是真主创造的善有善报、恶有恶报的因果律。在这个因果律中，你选择了正道，必然得到善果；你若选择了邪路，则必然品尝恶果，“真主根据各人行为的善恶而加以报酬”。[2]任何人的行为都受制于这个因果律，概莫例外。

正是基于这样的认识，优素甫·哈斯·哈吉甫认为人们应该自觉地激励和培养善德，让人善良的天性得到发挥以克制邪恶天性的萌动。什么是人的善良天性呢？孟子提出“恻隐之心”“羞恶之心”“恭敬之心”“是非之心”这“四端”是人善良的天性，优素甫·哈斯·哈吉甫则提出“正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷”(《福乐智慧》1664行)。他说：“三件事使人两世获益，其一是良好温善的秉性；第二是知耻，第三是正直。秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。”(《福乐智慧》1659—1662行)

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人性中具有趋向丑恶的秉性并不可怕，因为“人类犯有过错，因而被称作‘人类’，[3]既被称作人

[1] 马坚译:《古兰经》，中国社会科学出版社1981年版。
[2] 马坚译:《古兰经》，中国社会科学出版社1981年版。
[3] “人类犯有过错”——是指人祖阿丹（亚当）和好娃（夏娃）在天国里偷吃禁果的过错。而在古代维吾尔语中，“人类”(yalnguk')一词与“过错”(yangluk')一词，发音极为相近。

类，难免常犯过失。”（《福乐智慧》197—198 行）但如果人不能抑制趋向恶的那一面，便会受到邪恶的蛊惑，便会窒息掉善良的潜质而成为罪恶的帮凶。那样一来，不仅要遭受恶行带来的各种惩罚，你留给世人的恶名也会遗臭万年。他说：“粗鄙、狂悖和倒行逆施，你瞧，全都是坏人的行迹。灾难、痛苦、悔恨和哭泣，你瞧，全是坏事的结局。”（《福乐智慧》931—932 行）“慷慨、正直、善德和福祉，全缘于好人，这毫无疑义……享乐、希望、信任和天恩，是对好人的报偿和慰藉。”（《福乐智慧》934—937 行）真主是全知、全能的，不会放过任何一个坏人，也不会怠慢任何一个好人。

人性学说在优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》中占据着一个很重要的位置。他创作《福乐智慧》的目的如他在书中所说，“我把书名叫作《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福”。既然社会的人分为两种类型，一种好人、一种坏人，而好人和坏人当中又都具有一部分意志不坚定者，那么，引导这部分人远离丑恶而趋向善良，就成为一件“天生的好人”必须承担的社会教化责任。

优素甫·哈斯·哈吉甫的“天生的好人”就是智者圣哲，类似孟子所说的圣人君子。智者圣贤能够承担社会教化的责任，是因为他们的天赋秉性是善良的。那么，他们善良的天赋秉性是如何形成的呢？这个问题不仅我们关注，就是在《福乐智慧》中的国王也十分关注。国王曾问大臣贤明：“世人靠学习成为圣哲，抑或是一生下就是圣人？”贤明回答说：“真主若给你创造了心智，你会用心智来求取学问。随着年岁增长，心智完善，心想什么，就学会什么事情。求得了学问，方成圣哲，用学识为世人造福无

尽。真主若没给你创造心智，即使你勤学也一事无成。”（《福乐智慧》1816—1821 行）智慧非人类学习所得，是真主造人时赋予的天性。除智慧而外的一切美德，人都可以从学习中找寻。“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运。有智慧之人是人中上品，智慧乃一切美德的根本。”（《福乐智慧》1829—1830 行）所以优素甫·哈斯·哈吉甫说：“我愿永远赞美造物的真主，是他使我远离了不良行迹。他创造了我，又创造了我的心灵，使我获得了正道，心底充实。”（《福乐智慧》381—382 行）

像孟子一样，优素甫·哈斯·哈吉甫也认为智者圣哲是“天之骄子”，是智慧超群者，具有通过学习和修养而明彻善德的能力；是善德楷模者，拥有劝诫国王和教化民众的责任。因为“人与人之间存在着巨大的距离，这距离就在于有没有知识”（《福乐智慧》197—201 行）。而“一切善事全都得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯”（《福乐智慧》208 行）。那么求知便成为人们认识善德并自觉实行善德的前提，教化便成为智者圣哲的历史使命。

由此观之，优素甫·哈斯·哈吉甫的人性理论，也像孟子一样，意在唤醒人的善良天性，希望世人从浑浑噩噩的迷途中觉醒，在智者的榜样和教导下，实现善心的回归，为今生和来世两个世界祈福铺平道路，进而实现家和、国盛和天下太平的理想。

所不同的是，孟子主张性善说，认为现实的丑恶并非人的本心，而是迷失了正确的人生道路，被次要的欲望所胁迫而产生的错误。只要人能够发现这个错误，就能回到正确的人生之路。而帮助人们发现这个错误，让他们回归到本心的任务，是君子责无旁贷的责任。优素甫·哈斯·哈吉甫主张人性善恶两重说，认为

人的本性中原具有趋善或趋恶的天性，当善占据上风的时候，便践行善德；当恶占据上风的时候，便肆虐罪恶。虽然人性有善有恶是真主的前定，但选择善恶却是人的自由。由于善是智慧的结晶，而智慧是智者圣贤得真主的赏赐，所以一般人因缺乏智慧而不知道何谓善、何谓不善，故帮助人们认识善的任务是智者圣贤责无旁贷的责任。

优素甫公正思想与孟子仁政思想

人性学说的意义在于解释人间善恶的渊源，在于确定人的品性是否具有可塑性，在于确立人的地位，在于明晰人与人之间的关系，正是在这个意义上，人性学说是形成政治学说的基础。那么，优素甫·哈斯·哈吉甫与孟子是如何因不同的人性学说而建构自己的政治学说的呢？

在人性善的理论支持下，孟子提出了“仁政”的政治思想。那么，孟子是怎样在他的人性善理论基础上建构“仁政”学说的呢？

孟子认为“人皆有不忍人之心”。什么是不忍人之心呢？他举例说，当看到一个小孩将要跌到井里去，任何人都会有惊骇同情的心情。这种心情的产生，不是为着要和这个小孩的父母攀交情，不是为着要在乡邻朋友间博取好名声，也不是因为厌恶小孩的哭声才这样的，而是不忍小孩可能会遭遇危险。“不忍人之心”就是“恻隐之心”；“恻隐之心”就是怜爱同情之心。孟子由见人之危而油然生恻隐之心的例子，推论出了“恻隐之心，人皆有之”的人性本善结论。既然人人都有不忍人之心，那政治的施行就要以不

忍人之政为目标，“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”。不忍人之政就是仁政，先王有同情他人的善心，哪有不实行爱护百姓的“仁政”的道理呢。

孟子的仁政学说，是从民生主义出发。在孟子的民生主义中，还不具备民主思想，只是他的“人性善”理论的一种延伸。孟子对人类社会如何保持和谐发展十分关注，因为，假定人类社会不能处于一种和谐发展的轨道之中，则国家必然“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣”(《孟子·离娄上》)。

仁政的核心是“仁”，仁政就是求仁义、行仁义的政治。《孟子·梁惠王上》中有一段孟子与梁惠王的对话：“孟子见梁惠王。王曰：‘叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’”孟子谒见梁惠王，惠王问他，老先生不远千里来见我，必是有对我国有利的良策吧？“孟子对曰：‘王何必曰利？亦有仁义而已。’”孟子很不高兴，对惠王说，大王何以言必及利呢，我只有仁义而已。

据研究者统计，《孟子》一书总共不过35000多字，光“仁”字就出现了150次，可见孟子对“仁”的重视程度。那么，什么是“仁”呢？

先来看看孔子关于“仁”的定义。《论语·颜渊篇》中：“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。’”颜渊继续问“仁”的纲领：“子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”孔子的回答在这里只是说明了“仁”的行为标准。但接着“樊迟问仁，子曰：爱人。”这是孔子对“仁”所作的既重要又深刻的解释，后人以此概括为“仁者爱人”，“爱人”成为“仁”的核心。[1]

最能代表孔子“爱人”思想的，就是《论语·颜渊篇》中的

---

[1] 孔子：《论语》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1995年版。

名言："己所不欲，勿施于人。""爱人"就是设身处地为他人着想，凡是自己不愿意的事，就不要加到别人的头上；凡是自己所希望拥有的，也要使别人能够拥有；凡是自己所希望达到的，也要使别人能够达到。孔子不但把"己所不欲，勿施于人"当作"爱人"的一个重要内容，而且还强调它的方法论意义，即把"己所不欲，勿施于人"当作一种人与人之间和谐相处的根本方法。只要能从这个原则出发，一个人的行为，也就必然会合乎道德的要求了。

这种"爱人"思想实行到治理国家之中，就是所谓的"德治"。儒家在治理国家中的"德治"思想，可以追溯到西周初期的周公姬旦。西周的统治者们取代了商朝的统治以后，继承了商朝的王权神授思想，宣称他们是受天之命来统治国家的。周公根据商朝滥用刑法最终导致灭亡的教训，提出了"以德配天"和"敬德保民"的政治主张，强调通过统治者自身道德的提高和加强对老百姓的道德教化，实行"明德慎罚"的温和治理。孔子继承了周公的思想，提出"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"。[1]就是说，在政治统治方面，如果只用政令来训导他们，用刑法去约束他们，老百姓虽可免于犯罪但不知道犯罪是可耻的；如果能用道德教化他们，用礼来规范约束他们，老百姓知道犯罪是可耻的便不去犯罪。所以，在孔子看来，人们道德品质的提高是改善社会道德风尚的基础，也是统治者实行统治的基础。

孟子的"仁学"思想是继承孔子的，他说："仁也者，人也；合而言之，道也。"(《孟子·尽心下》）就是说，所谓的"仁"，就

[1] 孔子：《论语·为政》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1995年版。

是人，互为表里，仁人相合即为“道”。中国汉字多以会意来表达抽象概念，“仁”便是“二人”亲和的会意组合，表示人与人之间的和睦关系。这与孔子是一致的。

这种以“仁”而“人”的思想就是“爱人”，就是“爱民亲民”，是“仁政”的基础。如果统治者不实行“爱民亲民”的“仁政”，就不会赢得“民心”，人民就会反对他，社会也就不可能得到稳定。孟子认为，一个统治者，要想使国家富强、保持自己统治的巩固，就必须要得“民心”。他说：“桀、纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。”（《孟子·离娄上》）所以民心的向背就成了是否实行仁政、仁道的试金石。而仁政、仁道因为是天道在人道中的贯彻，因此：“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣。”（《孟子·公孙丑下》）这便是“得民心者得天下，失民心者失天下”的道理。

那么，什么是“道”呢？“道”指天道统御下的人道。对于“天道”，孔子说：“如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。”[1]由于“天地之性，人为贵”，[2]那么天道统御下的社会，便是以人为主体和归宿的“人道”。孟子发展了孔子的“天道”学说，把“天道”和谐的自然演进模式引入到“人道”而成“仁道”，而以“仁道”为出发点的政治，便是关注民生的“仁政”。

仁政，是由孟子首先提出来的。孔子主要论仁，当然也提到政，他说：“夫政者，正也。君为正，则百姓从而正矣。”[3]主要还

[1] 王肃注：《孔子家语》，广西师范大学出版社 1998 年版。
[2] 王受宽译注：《孝经》，上海古籍出版社 2004 年版。
[3] 王肃注：《孔子家语》，广西师范大学出版社 1998 年版。

是谈君王的道德修养，以身作则，没有将“仁”和“政”统一起来。而孟子发展了孔子的“仁学”，提出了“仁政”这一新的概念。孟子认为，不仅君王要有仁爱之心，而且还要采取养民生民的仁爱之政。孔子的仁着重在伦理概念，他关注的是人的行为与价值；而孟子的仁政主要是政治概念，关注的是人民生存与国家生存的关系。

孟子强调“仁政”，使“德治”思想得到了进一步的发展。孟子认为，在治理国家方面，有两种根本不同的方法，一个是他所赞成的“王道”，另一个就是他所反对的“霸道”。他反对一个统治者视民为草芥，用残暴的方法使老百姓屈从，主张关注民众的生存质量，用道德感化的方法使老百姓心悦诚服。他说：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子・公孙丑上》）孟子所说的“力”，也就是人们所说的“厉刑”“酷法”的强制，他所说的“德”，就是人们所说的“仁怀”“德治”的仁政。孟子把“伦理”和“政治”紧密结合起来，强调君王和君子的道德修养是搞好政治的根本。他说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”[1]后来《大学》提出的“修齐治平”就是根据孟子的这种思想发展而来的。而君主和君子的道德修养的目的是践行“仁、义、礼、智”，并以身作则成为民的表率，进而启迪和教化民众也能发现“本心”，一心向善，服从并帮助君王和君子推行的“仁政”。

于是，以民生为本就成为“仁”的基本精髓，教化民众就成为“仁政”的基本核心。孟子说：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”（《孟子・离娄上》）也就是说，仁是人的安身立命的所在，

[1] 孟子：《孟子・公孙丑上》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1995 年版。

舍此人们将无所适从。义是人的光明大道，放弃人们将误入歧途。孟子的仁政思想便是在这一思想基础上展开的。

仁政的基础是“制民之产”，让民众有生活上的基本保障，这是政治稳定的基石。孟子强调保护小农经济，以此来维持和改善民众的生计，从而奠定政权稳定的基础。孟子继承了孔子节用爱人的思想，主张轻徭薄赋，征发徭役要不违农时。不违农时与薄税敛是封建农业经济的基本要求，是仁政的重要内容。孟子多次谈到不违农时的重要性，说：“不违农时，谷不可胜食也。”(《孟子·梁惠王上》）他要求薄税敛，怒斥奢侈挥霍、不顾人民死活的统治者是率兽之辈：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。”(《孟子·梁惠王上》）孟子反对杀鸡取卵似的剥削，强调宽待民众是赢得民心的最好办法。孟子认为，一个统治者最重要的就是要得民心，而为了得民心就必须要有爱民亲民的思想。在他看来，统治者只要有了爱民亲民思想，他就能够尽量去满足老百姓的要求。老百姓想要的，他就会使他们得到；老百姓厌恶的，就决不加给他们，这就是“乐民之乐，忧民之忧”。

孟子告诫统治者，不要忽视人民的存在，更不要忽视人民的生存状态，只有让人民安居乐业，君才能够实现自己的统治而不至于被民颠覆。所以“孟子曰：‘尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣’。”(《孟子·公孙丑上》）这

是孟子对构成社会的基本单元“士、农、工、商”不同行业提出的基本政治经济政策，只要实行，就可养民保国，就可太平无事。这就是孟子的民生主义仁政学说。

孟子的民生主义仁政学说将民作为重要的关注对象，孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）“民为贵”是因为“民”是社稷的基础，是“君”所以具有君的意义的先决条件。因为没有社稷的君是无国野主，没有民的社稷是败骨骷架。一个国家的形成必以民为基础，必以社稷为形态，然后君而统之。孟子的民贵君轻的思想，并不是说民的地位比君高，也并不说民有权利兴废君王，而是说没有民作为统治对象，则“君”无以为基础；不给民起码的生存空间，则“民”就会变乱暴夺。

那么，既然民心向背决定了国家兴亡，是否意味着“民授君权”了呢？不是的。孟子虽然对于暴政采取了抨击的态度，对于暴君采取了唾弃的态度，但是对君权的绝对权威却是毫不含糊的。在《孟子》中有一段万章与孟子的对话，讨论的就是君权来源问题。万章问：“尧把天下交给舜，有这回事吗？”孟子说：“没有。天子不能把天下交给别人。”万章不解：“那舜拥有天下是谁给他的呢？”孟子说：“是天授予的。”万章问：“是天亲自告诉舜可以拥有天下的吗？”孟子说：“天是不说话的。”万章更加糊涂了：“既然天不说话，舜怎么知道天授予他天下的呢？”孟子说：“是尧向天推荐了舜，天接受了尧的推荐而把天下授予舜，然后公布给民众，民众也接受了。”（《孟子·万章上》）孟子依据中国古老的文化传统，对左右人生命运的终极理念“天”和“天命”具有一种敬畏之心，于是将他最无法撼动的君权贯彻其中，“君权天授”便顺理成章了。至于像孟子切齿的暴君夏桀和商纣，因为他们鱼

肉民众，失去民心，而民心代表天意，他们的覆灭便也是天意使然。古老的典籍《尚书·泰誓》上说：“天视自我民视，天听自我民听。”就是以民心而察天意的意思。

先秦儒家君主论的天命性依托直接上承于父系氏族社会而来的宗法制，对天帝的崇拜与对祖先的崇拜在儒家的政治伦理学说中是合而为一的。“本于天”与“本乎祖”是有内在联系的，君主在这样的前提下就成了天帝的儿子，他的权力就是天赋予的，这就是“君权天授”。它既有形而上的“天”的呵护，又有形而下的“三纲五常”的支撑。由此可知，在孟子的思想中，“天”是万物之根源，一切尊卑、贵贱都是前定的，非人力能够左右。因此，君主的权力是上天赐予的，君主的地位是不可动摇的。

既然君主的地位不可动摇，而这不可动摇性是天所授予，那么君主对于天下的安宁和百姓的福祉就有着不可推卸的责任。君主是国家政治形态的制定者和统领人，因此在治理国家中，就应该“明德慎罚”“主德辅刑”和“德教为先”，也就是在法治和德教的关系中，更加重视道德教育的作用。

孟子极力鼓吹“仁政”，是由于他对战国时代的社会状况极为不满，残酷的兼并战争和暴政使广大人民生活在水深火热之中，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死”，“民之憔悴于虐政，未有甚于此时也”。（《孟子·离娄上》）孟子倡导“仁政”，就是希望国君能够“与民同乐”，使人民的生活安定幸福。而实行“仁政”不仅可以得到人民的拥护，而且必定能够“王”天下，即所谓的“仁者无敌”。对统治者来说，因为人性本善，实行仁政不仅是遵循“人道”，更是践行“天道”。

相对孟子的仁政学，优素甫·哈斯·哈吉甫的公正政治学说更多的是建立在对社会以及人的等级差异基础之上。孟子强调“不忍人之心人皆有之”，在天性和人格上，圣人和凡夫俗子是生而相等的，他说：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。”(《孟子·公孙丑上》）正因为每个人都具备善良天性和良好品德，如果人们不断发展自己的“四端”，也就是善性和道德，那么“人皆可为尧舜”。而优素甫·哈斯·哈吉甫则认为人或善或恶，在人性善方面并不是人人平等，所以不可能“人皆可成尧舜”。人既然包涵着或善或恶的两种秉性和或贵或贱的不同地位，那么治理国家就要坚持扬善惩恶、抑强扶弱和赏罚并重的方针，这就是优素甫·哈斯·哈吉甫的公正政治。

在《福乐智慧》中，国王日出向大臣贤明提出了如何治国的问题。“国王说：贤明啊，注意，请听我向你提的问题。真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富贵。国君应如何引导他们，将他们治理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下美好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大振，名扬四海，地位日高，福乐无已？如何能永享福贵荣华，普天下人民向他臣服？”(《福乐智慧》1921—1929 行）

国王日出最为关切的问题是保持自己的统治具有可持续性，能够千年万代、子子孙孙延续不绝。但是，千年万代、延续不绝只是一种美好的愿望，使其成为事实尚有许多的问题不能不面对。对统治者来说，治理国家与治理王宫后院是截然不同的。王宫后

院是自己的家族问题，而国家却是除了自己的家族之外还有更为广大的社会群体。这个社会群体，由不同的阶层组成，不同的阶层具有不同的素质修养，扮演不同的社会角色，怀抱不同的社会欲求，社会因为这些不同的阶层的不同利益要求而呈现出极其复杂的形态。如何能够使不同的利益群体和睦生活在一个共同的社会之中，各尽所能，各取所需，就成为所有政治学说的出发点，也成为所有国家统治者不能不面对的问题。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，国君不仅是一国之主，更是“正义”与“公正”的化身。《福乐智慧》将国王冠以“日出”之名，用意正在于此。我们先来看看《福乐智慧》第十七章中，日出国王是如何向大臣月圆讲述正义与公正的实质的：

一天，日出国王在宫中独坐，大殿空空荡荡，心中寂寞。他把月圆传至殿前，向月圆讲述为什么自己叫“日出”。国王说：“你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏损的正义。太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。太阳一出，大地温暖，百花朝阳绽放争艳斗奇。我的法度所及，万民得治，无论是巉岩还是砾石。旭日所临，无论优劣，光芒普照，巨细无遗。”（《福乐智慧》825—831行）

优素甫·哈斯·哈吉甫处于乱世之中，政治的腐败污浊，民众的生灵涂炭，是他所深恶痛绝和悲伤忧愁的。他创作《福乐智慧》就是希望提出一个人性化的合理政治模式，以从根本上改变现实的不公正状态，这决定了他的政治思想不能不以“正义”与“公正”为出发点。优素甫·哈斯·哈吉甫在这里以国王自答的方式提出对清明政治的渴望，正是这一思想的直接表达。国家是一

个社会政治实体，由国王、大臣和仆民构成，并以一定的管理和约法来保持一种秩序。这其中，国王是国家这个政治实体的塔尖，大臣是塔身，仆民是塔基，“如果国君不为民立法，不保护人民免遭不幸，人民将遭殃，国家将受损，社稷的基石将毁坏殆尽”。（《福乐智慧》2136—2137 行）

人民所以是社稷的基石，在于人民在社会中扮演的角色，他们因具体的分工而形成农民、商人、牧民和工匠，他们为社会创造财富，使社会得以发展。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫曾通过贤明与觉醒两个智者的对话，表达了他对这些被称为“仆民”的敬意。

如果说政治是一个国家强盛与否的制度保证，那么经济就是一个国家强盛与否的基础保证。优素甫·哈斯·哈吉甫以一个虽十分浅显但极为深刻的例子表明了他的这一观点。他说：“若要得天下，须有兵马，若要养兵马，又须金银；敛财需要人民富足，要人民富足须法制公正。”（《福乐智慧》2057—2058 行）这是一个难以割裂而相互依存的关系链。因为欲霸天下需要兵强马壮，兵强马壮需要耗费军费，耗费军费需要扩大税收，扩大税收需要经济繁荣，经济繁荣需要政策对路，政策对路需要制度公正。所以，关注民生就是国家不能采取釜底抽薪或杀鸡取卵的办法削弱民生，而是要能够保证各行各业在一个公平的竞争环境之中发挥他们的积极性。要能够“让商人保管好自己的储存，让工艺匠人传艺给学徒；让农夫精心种好稼禾，让牧人繁衍增值牲畜。”（《福乐智慧》5589—5590 行）要关注他们是否能够各尽所能，各得其所。只有对庶民公正，令其安居乐业，他们才会为社会提供源源不绝的财富，国家才能府库充盈，兵马才能威武壮大，统治才能持久安宁，

征服世界才能梦想成真。

所以，关注民生问题就不仅仅是经济问题，更是政治问题。人民是大多数，因为这个大多数便具有摧毁性，也正因为这个原因，人民成为统治者最为担心的群体。“残暴的国君使国祚衰败，人民岂能长期忍受暴政？请听博学之士的名言：暴君的政权不能久存。暴政似火，能焚毁一切，良法似水，使万物滋生。”（《福乐智慧》2030—2032 行）荀子说，人民是汪洋之水，水可载舟，亦可覆舟，也是说这个问题。正因为人民具有这种颠覆君王的特性，所以历代被称为具有良知的圣贤，不论他们出于什么样的考虑，都向君王提出关注民生的问题。

那么，国君拿什么保护这个大多数免遭不幸？拿什么赢得这个大多数的拥护而不至于因他们的不满而“覆舟”？

既然人性善恶二重学说是优素甫·哈斯·哈吉甫形成自己的政治学说的基础，那么依据人性二重学说，他对治理国家，使国家达到大治的观点，自然就离不开以“正义”和“公正”之鞭惩恶扬善。“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克还是奴隶。你瞧我手中拿着大刀，它是我裁断百事的武器。我用利刃裁断诉讼，决不让诉告者耽延时日。你瞧我右边放着糖块，若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，让他舒展愁眉，欢天喜地。你瞧我左边放着毒药，谁若是肆行暴虐，蔑视正义，我将把他绳之以法，要他愁眉苦脸像喝了毒汁。我双眉紧锁，脸色阴沉，表明我对暴徒不留情面。无论是我的儿子还是亲友，无论是异乡人还是过客，在法律上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致。须知正义乃社稷之基石，君王正直才能生存下去。”（《福乐智慧》809—819 行）这种恩威并重、赏罚分明、抑强扶弱、惩恶

扬善，在优素甫看来就是“公正”的执法，就是“正义”的伸张，就是国君维护社会公平责无旁贷的责任。“国君啊，你好比一位医生，庶民们的病痛需要你医治。有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫困满怀愁绪。你瞧，医治的药方就在你手里，愿你做医生，使他们药到病除。”(《福乐智慧》5241—5244 行)

依据优素甫·哈斯·哈吉甫的人性学说：“国君天生是社稷之主，自幼儿学得美德善举。真主给谁赐予了王位，也给他赐予相应的心智。真主想把谁造就成国君，也为他造就智慧和羽翼。”(《福乐智慧》1932—1934 行)这与中原的“君权神授”思想也是一致的。真主是神，是无所不知、无所不能的神，真主不可能把君权授予一个弱智者，不可能将治理万民的权力交由一个没有慈爱之心的人。国王所以被冠以“日出”之名，所以具有“正义”“公正”的象征意义，不仅因为国王在社会中至高无上的地位，而且还因为国王作为社会的塔尖，应该具有指路明灯和榜样的特性。因此，国王的治国之道，不仅应该是公正无私的，而且国王的行为举止，也应该成为美德善行的标杆。“国君啊，你应当感恩知足，应当温和仁善地对待真主的奴仆。为了正义，真主将你扶持，你要公正不阿，走正直之路。办理国事要借助于智谋，莫追逐欲念，要清心寡欲。对普天下庶民要慈爱为怀，对尊者和卑者都要讲究礼数。”(《福乐智慧》5194—5197 行)

同时，优素甫·哈斯·哈吉甫还更加深刻地认识到，国君的行为不仅对庶民具有榜样作用，因为国君不受制约的特殊地位，使得国君的自我修养任务比任何人都紧迫和重要：“庶民的劣行由国君制止，国君的劣行，谁能制止？世人用水来洗涤秽物，水若是污秽，靠什么洗涤？人若是病了，由医生治疗，医生若病了，

谁给他治病？”（《福乐智慧》2107—2109 行）这种形象的表述使我们很容易地理解了优素甫·哈斯·哈吉甫公正政治理念的两层含义。第一，国家的政治就应该建立在正义与公正法律基础之上而惩恶扬善；第二，正义与公正的实行必须建立在国王慈爱与善德基础之上而独标高格。所以他说：“社稷的基础建于正义之上，正义之道乃社稷的根柢。君主对人民执法公平，定会实现愿望，万事如意。”（《福乐智慧》821 行）更殷切地希望：“国君啊，世界好比一块大田，你播种了什么，便收获什么。去吧，快去把善因撒播，你将会得到永恒的善果。”（《福乐智慧》5248—5249 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫的公正政治学说，虽然建立在伊斯兰教关于和谐社会的理想之上，但更加具有积极的民生主义思想。他从喀喇汗王朝的实际出发，在研究了维吾尔以及中亚各国历史的发展基础之上，以对社会健康发展的责任感而提出了关注民生、清明政治的理想目标，虽然这个理想目标在当时具有很强的乌托邦色彩，但公正政治学说的基本精神，却无疑具有积极意义。

由此观之，优素甫·哈斯·哈吉甫虽然与孟子一样，都把理想的国家政治模式建立在民生的基础之上，但是他与孟子关于民生的原则定义却很不相同。孟子认为因为“人人皆有不忍人之心”，所以应该实行“不忍人之政”，即“仁政”，仁政是君王深怀慈爱之心而对国民的赏赐与施惠；而优素甫·哈斯·哈吉甫则认为因为人或善或恶，所以必须实行恩威并重、惩恶扬善、赏罚分明的政治，即“公正”政治，公正是君王坚持正义原则而对国民的管理与疏导。

优素甫·哈斯·哈吉甫突出强调君王的政治纲领应该坚持公

正的原则，而不像孟子那样是建立在“恻隐之心”和恩赐基础之上。孟子的“仁政”是一种上对下的施予，并不具备公正的意涵。优素甫·哈斯·哈吉甫的“公正”虽然也是一种上对下的承诺，但却有一种“制度”性质。这可能是优素甫·哈斯·哈吉甫受了亚里士多德《政治学》中关于政治制度形态分析的影响。所以优素甫·哈斯·哈吉甫认为，假如君王的政治不是建立在公正的基础之上，那么就不能解决社会不平等现象，就不能向社会和民众提供一种公平的生存与竞争条件。同时他还继承了柏拉图关于社会之人生来不平等的基本思想，这种不平等决定了他们在社会之中所扮演的角色，并以这种不同的角色而支撑起国家的社会形态。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，虽然人们因为与生俱来的能力而处于既定的社会阶层，假如国家不能提供一个让他们尽情发挥自己能力的公平环境，则他们的能力便不能很好地发挥，国家因此不仅蒙受巨大的损失，而且将会导致因为不平等而造成的诸多社会冲突。这种冲突的不断加剧，必然导致国家危机的发生。因此，公正是协调社会不同阶层关系所必须坚持的政治方针。国王只有实行公正政治，才能避免以强凌弱、以势欺人的霸道，才能推行奖掖忠信、扬善惩恶的善道，才能保证社会弘扬正义，才能使社会不同阶层的人和睦相处，共同发展。国家的政治在这样的轨道上，就一定能够不断繁荣与昌盛。

优素甫与孟子的君主之鉴

孟子的“仁政”学说也好，优素甫·哈斯·哈吉甫的“公正”

学说也好，都把治理国家的根本任务交给了当政的君主，并且又都认为君主的地位是“君权神授”不可撼动。既然“天定”的君主地位不可撼动，而且君主又掌握着治理国家的重任，那么君主的好与坏，就必然决定了国家政治的好与坏。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫也好，孟子也好，都认为国家政治清明与否的关键在于君主是否理解什么是清明政治，是否能够明确怎样做才能建立清明政治。他们创作《孟子》和《福乐智慧》的目的就是向君主纳谏，以陈述他们对清明政治的认识，并特别强调君主的德行在清明政治中的重要性。他们不仅希望君主能够接受他们的意见，真正理解清明政治的原则，而且要求君主身体力行，在自己的实际统治中贯彻这些原则。于是,《孟子》成为汉族的“君主宝鉴”,《福乐智慧》成为维吾尔族的“君主宝鉴”。

《孟子》的开篇是《梁惠王》，以孟子和梁惠王对话的方式展开孟子自己的政治学说。

梁惠王急于称王天下，但不得其道，故向孟子请教：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内；河东凶亦然。察邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也?”我对治理国家的政事，已经很用心了。河内发生饥荒，就把灾民迁移到河东，并用粮食救济河内；如果河东发生饥荒也采用同样的办法赈济。我也考察过邻国的政事，那些君王好像没有像我这样尽心尽力的。可是，为什么邻国的国民不见减少，我的国民不见增多呢?梁惠王自以为自己是一个明君，一直以善心对待自己的国民，可是却奇怪为什么不能打动邻国国民的心，让他们都投奔到他的国家里来。

孟子听明白了，他认为这是梁惠王施小善而欲求大利，不足

称道。赈济只是一种补救之法，并不是君王真正的治国之道。君王欲安定天下使万民归附，必须从国家治理的源头开始做起，而那个源头就是要让国民“养生丧死无憾”。

如何使国民“养生丧死无憾”呢？孟子说：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。”这就是说，作为君王，不仅要在遇到天灾的时候施放赈济，更重要的是要从爱民的立场出发，时时关注国民的生活状况，制定一系列可持续性发展的养民政策，“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻”。(《孟子·梁惠王上》）就是要使国民生有所养，老有所依，丧有可葬，无后顾之忧。那样的话，不仅本国的国民信任君王，邻国的国民也会投奔过来。

作为君王，首先要爱民，这是孟子对君王的基本要求。他对梁惠王说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”(《孟子·梁惠王下》）这种“乐民忧民”思想就是“仁政”，而施行“仁政”的人是无敌于天下的。

不仅梁惠王想称王天下，齐宣王也有那样的野心，也向孟子提出“德何如则可以王矣”的问题。齐宣王对孟子说，你说从爱护百姓出发征服天下无人能敌，像我这样的人，能否做到爱护百姓？孟子马上说能呀。齐宣王奇怪了，你怎么知道我能？

孟子问齐宣王：“听说有人要杀牛用来祭祖，你不忍心看见牛恐惧颤抖的样子，令人用羊代替，有没有这回事？”

齐宣王说：“有哇。”

孟子说："有这样的慈善之心就足以征服天下。"

齐宣王说："那我为什么还没有称王天下呢？"

孟子说："那是因为您的慈善之心虽然恩泽到禽兽之身，却还没有施惠到国民之身的缘故。而这一点您本来是可以做到的。举个例子，有人说他可以力举百钧，却举不起一根羽毛；目力可以明察秋毫，却看不见眼前一车柴薪。举不起羽毛是因为不愿用力，看不见柴薪是因为不肯用眼，那么，不能善待百姓呢？就一定是因为不肯施加恩泽。所以，现在您没有称王天下，是因为不去做，而不是做不到啊。"

孟子对君王如何才能"王"天下的要求看似很简单，其实，却是一件十分苛刻的要求。孟子说："徒善不足以为政，徒法不能以自行。"(《孟子·离娄上》)仅自己有善心还不足以为政，仅定了法度还不可能自动贯彻。君王必须避免"沽名钓誉"和"法不责己"，坚持不仅将仁爱之心释放出来，而且要切实地施惠到老百姓的身上；不仅制定法度规范国人，而且自己要切实地首先身体力行、以身作则。只有如此才能"王"天下。

孟子传承了儒家的理论，十分强调统治者"以身作则"的重要作用。孔子就说："政者，正也，子率以正，孰敢不正？"[1]政治就是端正，统治者带头端正，谁还敢不端正？"苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？"[2]如果端正了自己，治理政事还有什么难的？不能端正自己，如何教导别人端正？所以孟子更加直截了当地说："是以惟仁者，宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也；朝不信道，工不信度；

[1] 孔子：《论语·颜渊》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1995年版。
[2] 孔子：《论语·子路》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局1995年版。

君子犯义，小人犯刑；国之所存者，幸也。故曰：城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货财不聚，非国之害也；上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”故孟子总结说：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正；一正君而国定矣。”(《孟子·离娄上》)

对于儒家来说，这个道理本来很简单。《论语·颜渊》中记载了季康子与孔子的对话：“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。’”季康子认为，要治理好国家，应该先杀掉那些无道的人，用以成就那些有道的人。这一招够狠。孔子当然不同意他的话，提出统治者在道德上“以身作则”的重要性。他说，君子的品德好比是风，小人的品德好比是草，风吹到草上，草就必定会跟着倒向风吹的方向去。统治者对国民的道德教化首先要建立在自己的道德修养基础上，如果统治者能够以身作则，他的道德素养就能够对人民起到感化的作用。如果君王自己恣意妄为，上行下效，国民也会跟着行为不端。到了孟子就更加明确，他甚至强调：“仁者如射，射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”(《孟子·公孙丑上》)各种道德约束和法规政令实行得不好，不要怪罪国民顽劣成性，不可救药，而是要反躬自问、自责，是否自己给国民树立了好榜样。“以善服人者，未有能服人者也；以善养人，然后能服天下。”(《孟子·离娄下》)用法制强迫国民服从善，是适得其反的；以德治善行影响国民，才能征服天下人的心。

君王克制自己的欲望，以仁爱之心和礼仪之举榜样天下，并不是一件容易做到的事情。君王的地位虽然是天定神授的，但是君王不是神而是人，是人就有人的弱点。齐宣王就曾对孟子说他

有“好色贪财”的毛病，但是在孟子看来，齐宣王的这些毛病如果不是“独断专行”，其危害就不大。因为好色是人之常情，既然是人之常情，君王就不能“独断”好色，而首先要保证国民内无怨女，外无旷夫；贪财也是人之所欲，既然是人之所欲，君王也不能“独断”贪财，而也要让臣民有积蓄货财的机会。孟子认为，如果君王只顾“君之仓廪实，府库充”，而不管人民的疾苦，只顾享乐而使人民处于水深火热之中，上与下的矛盾就会激增，国人或不堪穷苦而逃亡，或“放辟邪侈，无不为已”。“故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”，独断专行的后果就是这么严重。相反，如果：“今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者皆欲赴诉于王。其若是，孰能御之？”(《孟子·梁惠王上》)

在孟子看来，君王的人生目标是“为天下”而不是“为富贵”。因为富贵对于国之君王来说，是唾手可得的，而天下对于国之君王来说，尚在梦寐以求。他问齐宣王，你的人生目标是：“为肥甘不足听于口与？轻暖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足于耳与？便嬖不足使令于前与？”(《孟子·梁惠王上》)既然不是为这些，那就要有“为天下”的胸怀，如果还采用“为富贵”的斤斤计较办法，那就是缘木求鱼，后果十分危险。

孟子的君主宝鉴，除了强调君王要修养德行，并且身体力行、以身作则之外，还对大臣在辅佐君王方面的重要性给予了特别的关注。孟子认为，在治理一个国家时，一定要“贵德而尊士，贤者在位，能者在职”(《孟子·公孙丑上》)。要求“贤者”能够居于掌握政权的地位。因为“尊贤使能，俊杰在位，则天下

之士皆悦，而愿立于其朝矣”(《孟子·公孙丑上》)。尊敬有德行的人，任用有才能的人，使杰出的人都有适当的职位，那么天下的士人都会很高兴，都希望到那个国家为君王服务了。“故将大有为之君，必有所不召之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道不如是，不足与有为也。”(《孟子·公孙丑下》) 所以，有大作为的君王，必然会吸引贤良之臣。如果有事需要谋划，就去主动请教。假如君王没有这种尊德乐道的品性，就不会吸引贤良之臣帮助他实现大作为。言外之意很明显，没有贤良大臣的辅佐，君王不过只是一个空架子，国家也不过是一个空架子。孟子并不是在危言耸听，他利用商代名相伊尹辅佐商汤、东周管仲辅佐齐桓公等历史故事，证明了尊敬贤良之臣对于国家兴亡具有多么不可或缺的重要意义。

孟子告诫君王，国家虽然是上天授予君王负责统御的，但管理却还需要贤良之臣。君王应该充分认识到贤良之臣的重要地位，不仅要亲近他们，关心他们，爱护他们，而且要尊重他们，信任他们，把他们看作自己的手足，给他们搭建起充分展示才华的舞台。如此，他们就会尽忠效力，死而后已。否则，他们不仅“不在其位，不谋其政”，甚至会拂袖而去。等到那时，成为孤家寡人的君王就只能自食苦果，不要说“王”天下，恐怕连自己的门庭都会收拾不好。不仅如此，假如贤良之士受到冷落，奸佞之徒就会乘虚而入。

孟子不仅在理论上这样告诫君王，而且在行动上也以身践行。孟子在齐国因为受到冷落，便很是失望，就佯装离去而给齐王一个后悔的机会。孟子离开齐国后，尹士却说起了风凉话：“认识不到齐王不可能成为商汤、武王，那是孟子不明智；认识到而还要

来齐国，那就是贪图功名富贵。千里迢迢到齐国见齐王，没有得到赏识就要离开，过了三天才走，为什么这么慢慢腾腾？我看不起这种人。”孟子认为尹士误解了他，所以慢慢腾腾，是希望齐王能够改变主意而重用他。孟子说：“王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。”一副“天将降大任于斯人也”的自信。（《孟子·公孙丑下》）

但是这种自信不是说给自己听的，而是“曲线救国”般地说给君王听的。孟子就曾警告齐宣王：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）把士臣是否能“忠君尽责”，是否能为天下“肝脑涂地”的责任，全推给了君王。不仅如此，甚至危言耸听地警告说，假如“君视臣如土芥，则臣视君如寇仇”。“寇仇”可是一种不可调和的敌对状态，被逼到如此境地，士臣的“犯上作乱”就不可避免了。这才使我们理解了齐宣王曾经问孟子：“汤放桀，武王伐纣”，“臣弑其君，可乎”？孟子回答说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）因为夏桀和商纣两个君王不行仁政，所以他们已经不再是“君王”，而降为“一夫”的普通人，诛夏桀和商纣，就不是“弑君”，而是杀普通人。虽然在逻辑上与其一贯坚持的“君权天授”存在矛盾，但在情理上为“犯上作乱”找了一个借口。

这样的告诫，让君王听起来一定是很不舒服的。所以后来到了明代，朱元璋就对孟子咬牙切齿，不仅将孟子从亚圣的位置上掀翻，而且命令将《孟子》一书大删特删，不能容忍书中的犯上直言。

孟子的君主宝鉴，总体说来还停留在概念化的一般范畴，总结起来，主要是强调，如果想“王天下”，必须以仁爱之心对待国民，以崇敬之情善待士臣，以仁政措施和善行之举来感化国民，否则，不仅失去民心，失去臣心，而且还有掉脑袋失去国家的危险。

那么，优素甫·哈斯·哈吉甫是如何向君主提出“君主宝鉴”的呢?

优素甫·哈斯·哈吉甫本来是伊斯兰教信士，他千里迢迢来到王宫，呕心沥血创作《福乐智慧》，并把它当作最珍贵的礼物献给喀喇汗王朝的统治者，并不是为了来歌功颂德的。虽然他的书中将国王描绘成为一个大仁、大智，如太阳一样将爱心普照大地的明君，但那是他对国家清明政治的一种希望。

《福乐智慧》第十二章“故事开始——关于日出国王的叙述”中，虽然用了许多华丽的辞藻赞美日出国王事必躬亲的勤政与辛劳，但是话锋一转，便委婉地暗示说：“人君啊，要得天下，必须清醒，清醒冷静符合于教典精神。昏聩的人闭上眼睛昏然而睡，强者啊，莫昏睡了，早点觉醒。国君清醒，使国人得益，国人由此而享乐无穷。明君治国，国人由穷变富，绵羊和野狼，一池清水同饮。”(《福乐智慧》446—449 行）这表达了优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的基本精神，就是希望国家能够掌控在一个清醒的国君之手，而那清醒的国君是一位明君。

那么，国君清醒的标志，或明君的标志又是什么呢?或者说，国君怎样做才能避免昏聩，怎样做才能防止暴君呢?

宝鉴之一：“察轻重。”

一天，国王日出把大臣觉醒叫到身边，他问觉醒：“真一的

我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富裕。国君应如何引导他们，将他们治理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下美好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大振，名扬四海，地位日高，福乐不已？"（《福乐智慧》1921—1928 行）这是优素甫·哈斯·哈吉甫借国王日出之口描述的"清醒国君"的所思所虑。我们由此可以明白，优素甫·哈斯·哈吉甫对"清醒国君"所下的定义是，时刻想着国家的强盛和人民的富庶，时刻想着坚持正义之规推行公正法度，时刻想着奖掖贤臣之功、铲除奸佞之谋，时刻想着国家的内忧与外患，时刻想着天下大治以美名传播四海；但是却不能时刻想着自己如何能够永享富贵荣华。从某种意义上说，这不仅是"清醒国君"的基本要义，也是"清明政治"的基本要义。所以，贤明回答说："清醒和法制是国家基石，又是治国的钥匙和缰绳。哪位国君清醒而警觉，就能保住国家，压服敌人。哪位国君持法公正，国家昌盛，福星照临。"（《福乐智慧》2015—2017 行）所谓"清醒"，就是明察国事孰轻孰重，知道应该以天下为己任，而不是以自己的私欲为己任；所谓"警觉"，就是不能对国事掉以轻心，更不能放松对自己的约束为所欲为。"国君应当正直，博学多智，要威名赫赫，有胆有识。""要知足知忍，虚心谦和，要恕人之过，性情文静。要具有超人的非凡才德，要为黎庶制订良好的法令。何处有了这样的君主，人民将摆脱灾难病痛。"（《福乐智慧》2168—2172 行）"察轻重"是国君为政的第一要义，只有坚持这样做，国君才是明君；只有这样行政治，政治才能清明。察轻重之所以重要，之所以被优素甫·哈斯·哈吉甫当

作讨论"明君之道"的切入话题，意义就在于此。

宝鉴之二："正自身。"

维吾尔喀喇汗王朝已经进入专制的封建社会，王朝的可汗沿袭着专制封建社会特有的世袭继承制度。与中原王朝所不同的是，喀喇汗王朝的世袭继承，还保留着原来草原民族固有的"东、西"双王制度，即"正、副"可汗分别管理不同的区域。正可汗叫"阿尔斯兰汗"，副可汗叫"博格拉汗"。尽管如此，汗的成员则出身一脉，具有与中原同义的"天授君权"的性质。既然是"天授君权"，可汗的地位就不可撼动；既然是"天授君权"，可汗的品格就应该是"承接天恩"。因此，君王不仅是一国之主宰，而且必须是一国之领袖。所谓"领袖"，就是礼仪行止的榜样，就是美德善行的标杆。正是国君具有礼仪行止的榜样和美德善行的标杆作用，所以"君主应当是人间精英，要品质优良，口心端正。要博学多智，爱护人民，要知足不贪，心地宏仁。要时时处处多兴善举，要知耻知礼，富有温情"(《福乐智慧》1963—1965 行)。"国君若善良，人民就正直，人民会习性善良，风气端正。"(《福乐智慧》887 行）因为"一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行"(《福乐智慧》2113 行)。

为了更形象地阐述自己的这一观点，优素甫·哈斯·哈吉甫用水与花园的关系打比喻说："人心是花园，君恩是水，君王的教诲浇灌它成长。哪一座花园里清水长流，必然鲜花盛开，散发馨香。君王的旨令若是金玉良言，臣仆眉开眼笑，心花怒放。若是君王的旨令不当，盛开的鲜花旋即枯黄。"(《福乐智慧》1807—1810 行）而这样的比喻，曾在儒家荀子的《荀子·君道第十二》

中也曾出现过，荀子说："君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊。"[1]都是将君恩作为民生的滋养，将端正自身作为君王行为的一个基本准则。

这样的基本准则，是历史上的智者对君主制度下凌驾于法律之上的君王最基本的忠告。从古代希腊的苏格拉底、柏拉图到亚里士多德，从古代中国的孔子、孟子到荀子，概莫例外。他们都是看到君主至高无上的特权，而这种特权或放任、或约束，都取决于君主的自律与自节。因此，告诫君主要端正自身，以免以自己的劣行影响国家的道德体系，是维持一个社会相对平和的最起码的条件。优素甫·哈斯·哈吉甫的观点也是如此。

宝鉴之三："戒贪欲。"

在《福乐智慧》第七十一章中，国王日出终于见到了他梦寐以求的博学隐士觉醒，他求贤若渴，急切地请求觉醒为他指点迷津。但是觉醒却"语出惊人"，对国王日出误入迷途大加鞭挞。觉醒说："国君啊，你仔细看看自己，为一己之身积蓄了多少财富。海中的珍宝对于你无穷无尽，海底的珠玑对于你无尽无已。褐色地层中的金银财富，你都要掘取来填充宝库。山间麓底埋藏的奇珍异宝，国君啊，你还挖得不知满足。你征收大地上结出的粱谷，用来装满自己的粮库。飞禽走兽，还有水中的游鱼，严君啊，无一能从你手中逃出。你的商队历经列国在世上漫游，到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。东罗马锦缎和印度丝绸，也难以填满你无底的宝库。骏马宝骥充斥于御厩，你的欲壑无填平之时。成千上万的骆驼你攫为己有，野外有野马，厩中有駃騠。漫山遍野是你的羊群，奴隶和侍女难以数计。山阴里布满了成群的牦牛，平原上黄

[1] 荀子：《荀子·君道第十二》，见张觉《荀子校释》，上海古籍出版社 2012 年版。

牛、犍牛铺天盖地。就连那山崖间的羚羊和野山羊，雄君啊，也难逃你的手底。无论是麋鹿、獐麂和白羚，都是你用之不尽的美肴佳食。无论是野驴还是青羊，英主啊，都有人抓来奉献于你。狐狸、野猪、熊罴、狮子、豺狼，围猎中都被你置于死地。无论是白鹄、黄鹄、大雁、水鸭，还是大鸨、鹌鹑、天鹅、锦鸡；抑或是天穹中成群翱翔的黑鹰，苍狼啊，它们也都难以逃逸。你的猎鹰使飞禽无以飞翔，你的猎狗使走兽绝了踪迹。"（《福乐智慧》5359—5379 行）

专制制度下的君王，总是以自己的意志看待国家，将国家视为自己的私产，置于自己的绝对统治之下。人民是他的子民，土地是他的田产，宝藏是他的财富，政权是他的工具，兵马是他的武器。而凌驾于这种制度之上的君王，不仅将这种意志强加于国民，而且将自己的私利与国家利益混同在一起，以为自己可以恣意妄为、我行我素。优素甫·哈斯·哈吉甫认为，君王如果这样把自己的私欲凌驾于国家利益之上，是君王最大的失职。他说："国君啊，你好比一位医生，庶黎们的病痛需要你医治。有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫困，满怀愁绪。有的人无食，有的人无衣，有的人愁肠百结，呻吟痛苦。你瞧，医治的药方就在你手里，愿你做医士，使他们药到病除。倘若你不医治他们的病患，你就会对庶民犯下罪愆。"（《福乐智慧》5241—5245 行）

君王是一国之主，君权是真主托付给君王代行管理人间百姓的责任。"你的肩头承受了真主的托付，要好生照管，真主会审问你。"（《福乐智慧》5360 行）所以："国君啊，你今天是万民之主，要贤明警觉，保护百姓。今日你肩头上挑着重担，莫要昏睡，要时刻清醒。追求享乐会当情欲的俘虏，若做了俘虏，要力争脱身。

流逝的岁月倏忽如飘风，你还能在王位上耽几多时辰？”（《福乐智慧》1436—1439 行）

“你还能在王位上耽几多时辰”？这已经不是忠告，简直是发聋振聩的警告。但是，警告虽然令人胆寒，却是建立在事物发展的必然规律之上。“国君啊，须知这王宫宝殿，只是你暂时栖身的逆旅。在你之先也有人住过，没有谁能永居，皆需离去。”（《福乐智慧》5176—5177 行）这难道说的不是事实吗？所以“国君啊，勿须营造富丽殿堂，黄土下已为你修好了住房。金碧辉煌的宫殿空留人间，你将在黄土之下悲泣忧伤。何须聚敛那金银财富，两块白布是你的报偿”（《福乐智慧》1418—1420 行）。这并非耸人听闻，亦非宿命论。因为“你聚富敛财最终有何益？死神一到，绝了你的根基。细想起来，这全都是贪欲，欲壑焉能有填平之时。知足者说些什么，请听，知足乃是富足之本：贪婪者攫取了整个宇宙，也难以把他称作富翁……财富填不满贪婪者的双眼，只有一抔黄土能填满他的眼睛”（《福乐智慧》5383—5390 行）。觉醒是一个出世者，他对现实社会已不抱有任何幻想。他对现实社会所以失去兴趣，就是因为现实社会的纵横私欲迷乱了人们的双眼，忘记了天国才是人们所应该努力追求的幸福归宿。尽管觉醒的这种弃世思想对于社会的进步与发展裨益不多，但是他对于以国王为首的社会，将谋求私欲作为人生的最大快乐，是误入迷途。他希望人们意识到生命的短暂，而在这短暂的生命过程中，尽可能多地节制私欲、甚至戒除私欲，以一份平常心甚至公心来对待生活。这正是优素甫·哈斯·哈吉甫希望通过觉醒之口表达的思想。

宝鉴之四：“辨忠奸。”

在优素甫·哈斯·哈吉甫的政治理念当中，还有一个至关重要的因素，那就是智者圣贤对国王的辅佐。辅臣所以重要，不仅在于国事繁杂，非国王一人能够料理，“大臣为给国君分担重担，是巩固社稷根基的栋梁”(《福乐智慧》2183行)。而且在于国王当事者迷，权大者狂，需要睿智的大臣谏言和警醒：“国君若是不良会败坏天下，如果无人谏阻，便会迷途忘返。”(《福乐智慧》5282行)这是君主专制政治制度的一个悖论。在专制政治制度下，君主的地位至高无上，君主的权威无人能犯，但是君主却不一定具备洞察一切和万无一失的政治才能。君主治理国家，需要建立一个有效的辅佐机制，通过这个辅佐机制实现他的政治意志。通常情况下，国家的事务是通过辅臣而得到处理的。因此，君主的政治意志和国家事务的正常运转，是建立在辅佐大臣的才干和具体实施之上的。“国因有辅臣方能加长臂膀，国君因有辅臣方能治国安邦。”(《福乐智慧》2969行)

国家以治世为本，治世以治人为本。社会的人总是以谋求政治权力为第一要务，所以在君主的周围总是集聚着许多身怀不同政治欲求的人。他们通过各种手段，希望从君主那里获得实现他们政治抱负的机会，而这些政治抱负之中，有出于公心的，有出于私欲的。因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，君主专制政治不仅仅要求君主的政治素养很高，而且要求君主的人格魅力也很高。君主君临国家，要避免独断专行，同时还要能够具备辨识忠奸的能力。“国君若是亲近好人，坏人也尽力干好事情。若是坏人接近了国君，他们的手就会伸到人民的头顶。坏人得了势，好人即会消失，好人执了政，坏人即会绝踪。”(《福乐智慧》888—890行)这就是“上端下正”“上行下效”的道理。所以君王“对

作恶的坏人，要避之远远，对善良之人，要多多亲近。莫让贪婪之徒执掌国事，莫把无义之辈养在宫中”(《福乐智慧》1378—1379行)。“既口心如一，又行为端正，知耻、仁惠，为人真诚。知足、机警又精通事务，能辨别出僚属得力还是无能。勤勉、谨慎又忠心耿耿，代人理财心地纯正。谁若具备了这些才德，国君方可委以重任。国君有这样的人来辅佐，君民均可得福，安享太平。如是则帝王之事能遂心如愿，百姓富裕而国家安康。”(《福乐智慧》2235—2240行)而“对无耻之徒要远远躲避，无耻者的眼珠一片昏暗。无耻者的脸面是无肉的骨架，无耻者的眼睛是填不满的深渊”(《福乐智慧》2205—2206行)。“无耻之人是人中贱类，无耻者嘴里吐不出良言。”(《福乐智慧》2203行)“莫让进谗的诽谤者接近自己，对谣言惑众者要避而远之。”(《福乐智慧》5303行)“若庸碌之辈或恶人做了大臣，国人无论贫富都会遭殃。”(《福乐智慧》2241行)“这种人乃是人间的祸害，要把害群之马视为仇敌。”(《福乐智慧》5304行)

优素甫·哈斯·哈吉甫提出的君王之鉴还有许多，有些更加具体，甚至具体到如何任用不同职位的官员，如何建立与不同级别官员的不同关系，如何区别对待文臣武将。他与孟子对于君王的告诫具有许多相近的地方，也有许多不同的地方。这不同的地方主要表现在，孟子的君王之鉴是建立在君王要如何的语境基础之上的，优素甫·哈斯·哈吉甫的君王之鉴是建立在君王不要如何的语境基础之上的。“要”怎样，是避开君王之过，“不要”怎样，是直面君王之过。“要”怎样，是一种曲折的表述方式，“不要”怎样，是一种率直的表达方式。

优素甫·哈斯·哈吉甫在写《福乐智慧》的时候，正值壮

年时期，自己还没有进入宫廷，尚游离于政治之外，没有多少实际的政治经验。他是带着完成的《福乐智慧》书稿去求见喀喇汗王朝的统治者的，希望以这部书稿作为晋见礼。这部书稿是以一种虚构的叙事故事的形式来表述自己的政治哲学思想，其中对当权者的警言，颇有振聋发聩之感。而《孟子》一书是孟子晚年的"自传"，是历经无数次从政失败之后的经验之谈，颇有点像现在的老干部，离开了政治舞台后开始总结自己的从政生涯，所以对当权者的警言，颇有江湖老辣之感。尽管他们两个人生在不同的时代，经历了不同的磨难，但是，他们两个人对国家、社稷、民生的责任感却是相通的，他们对于确立一种制衡君王的思想，并试图让君王接受这种思想的努力也是相通的。这种责任感使他们在精神上有了一种超脱，而这种超脱外在表现为一种"君子风范"。

优素甫与孟子的君子风范

在《孟子・尽心上》中，齐国的王子请教孟子："士何事？"士人应该以什么事为重呢？孟子回答："尚志。"使自己的心志高尚。齐王子又问："何为尚志？"怎样才算心志高尚呢？孟子回答："仁义而已矣。"追求仁义罢了。"居仁由义，大人之事备矣。"居仁之所，行义之路，有远大志向者的事业就完备了。所以孟子坚持认为："广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也

睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”[1]拥有广大土地和民众，是君子的愿望，但真正的乐趣却不在这里；执政于天下中央使四海之民安定，君子以此为乐，但本性却不在这里。君子的本性，不因其理想已通行天下而增加，也不因穷困隐居而减少，那是本分已定的缘故。君子的本性，因仁义礼智已根植于心中，所以清和润泽的光彩便呈现在脸上，显现在肩膀，并波及四肢举止，举手投足之间便向别人透露出他的德行修养。

孟子认为，士人从政，应以自身的道德修养为先，要以天下为己任。这是大志。而君子的大志不在于斤斤计较名利得失，而在于追求精神境界和理想人格的完善。在追求精神境界和理想人格方面，孟子提出了“天爵”和“人爵”的不同。孟子说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”(《孟子·告子上》）孟子所说的“天爵”，就是由一个人的道德行为、道德品质在公众中所自然形成的一种道德“爵位”，这是一种最高尚的“爵位”，是一个人的人格价值的最高体现。他所说的“人爵”，就是他在社会上所获得的政治爵位，它只能由别人所给予而又随时可能被别人所罢去的一种职位，所以它同一个人的人格价值并无必然的联系。针对当时社会中的一些人只知道追求权势而不要道德的情况，孟子又说：“古之人修其天爵，而人爵从之；今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”(《孟子·告子上》）孟子认为，古时候的人，修养自己的道德爵位，政治爵位也就随着来了；现今的人修养自己的道德爵位，却是为了追求自己的政治爵位，而一旦获得了官场中的政治爵位，也就把道德爵位抛弃了，

[1] 孟子：《孟子·尽心上》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1995 年版。

这是一种非常糊涂的想法，其结果是连自己的政治爵位也不能保住。这是因小利而忘大义，是弃本逐末。

孟子也看到人作为个体，存在人所兼有的功利欲望。他说："欲贵者，人之同心也。"(《孟子·告子上》) 追求功名利禄是人的共同愿望。虽然追求功名利禄是人普遍的一种愿望，但"人之所贵者，非良贵也"，不能认为这种愿望是最值得追求的。什么是值得追求的"良贵"呢？"贵"，在中国古代有贵重和值得追求的意思，用今天的话来说，就是有"价值"。因此，所谓"良贵"，就是最有价值，最值得人们追求的东西。这个东西是什么呢？在孟子看来，就是高尚的道德追求和理想人格。

孟子认为，人的差别不在于富贵贫贱，而在于能否保持高尚的道德，即做"仁人"。"君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。"(《孟子·离娄下》) 纷繁世界，富贵荣华，人生总是充满了欲望和诱惑，要想做君子就必须摆脱这些外在干扰，即"养心莫善于寡欲"(《孟子·尽心上》)。抵御外在物欲干扰，保养良好天性，既需要好的环境，更需要个人持之以恒的努力。因此，孟子更强调个人的立志和坚持，强调君子必须"穷不失义，达不离道"(《孟子·尽心上》)。

但是，真正做到"养心莫善于寡欲"是件很困难的事情。孟子成名后，每次周游列国，车马随从甚众，场面非常气派，所到之处，诸侯贵戚盛情款待。受人瞩目，被人尊崇，而且待遇优厚，孟子也欣然接受了，而且认为是理所应当。孟子的弟子对此就不理解，怀疑这不符合君子不逐利的精神。孟子则坦然处之，他解释说："非其道，则一箪食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰。"(《孟子·滕文公下》) 也就是说，问题的关键是

要看是否违背道义，有道，利再大也不为过；无道，利再小也不能受。孟子反对的是大家都将“仁义”抛诸脑后而把眼睛紧盯在“利”上，反对“见利忘义”和“后义而先利”。他认为，如果人人都“怀利以相接”，“为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄”(《孟子·告子下》)，那就会导致人们不顾廉耻，互相倾轧，天下大乱。因此他提倡君子应该做到“仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)，在“鱼和熊掌不可兼得”的情况下，要舍利取义、舍生取义。

与道家的清静无为不同，孟子奉行积极入世的人生观，有一种“当今之世，舍我其谁”(《孟子·公孙丑下》)的轩昂霸气。这比孔子的“道不行，乘桴浮于海”的无可奈何更为坚毅。他相信即使暂时遇到挫折和困难，那不过是一些必经的考验，人要想成功，必须经风雨、见世面。孟子认为人只有在逆境中奋斗，才能激发出强烈的进取精神：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”一个人只有经过重重磨难，才能担当天下之大任。“生于忧患、死于安乐”(《孟子·告子下》)，人只有在忧患中才能生存，贪图安乐就必然会导致灭亡。

孟子是个非常有个性的人，豪放、张扬，锋芒毕露，特立独行。“吾善养浩然之气，至大至刚，塞于天地之间。”这是一种阳刚之气，恢宏大气。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”(《孟子·滕文公下》)这是一种凛然之气，豪迈刚强。孟子的一生，虽然颠沛流离，渴望施展抱负而不得志，但是，他却一直坚持自己的信念，努力坚守道德的准线。他倡导的“以身殉道”，“舍生取义”的君子风范，为中国的知识分子竖立起人格的标杆。

但是，有人说，孟子的“君子风范”总是隐隐渗透出一种“怀才不遇”的抱怨，因为没有得到理想中的高位，利未得到，名也不显，于是对于名利总是抱有一种“报复”的心态，而以一种高调的豪言壮语来彰显自己的“君子风范”。

优素甫·哈斯·哈吉甫的人格追求与孟子比较起来，缺少了许多豪言壮语，更多了些实际行动。他非常自负，这从他以“贤明”自居就可以看出来。他将贤明描写成类似中国汉族文化中的“君子”，并以此独标高格。在中国历史上，君子是令人敬仰的古代先哲。能够成为君子的人，一定要有高尚的品德节操，能念天地之悠悠，人世之苍沦，虚怀若谷，以天下为己任。

贤明就是这样的人。他是智慧的化身，满腹经纶，才高八斗。他是善德的楷模，守身持正，谦恭知礼。总之，贤明是一个完美的人，他具有人类的所有美质，并把为他人造福作为自己人生最重要的追求。

优素甫·哈斯·哈吉甫也像孟子一样，以道自重，以先觉自居，认为自己怀有经世济时的宏才大略，自始至终抱有“天将降大任于斯人也”的自信。他一生的多半时间都在东奔西走，无非是寻求施展才能的用武之地。优素甫·哈斯·哈吉甫具有强烈的自我实现意识，这种意识的突出表现就是对于“名”的追求。他说：“对男儿来说，美名是神圣之物，美名即是他永恒幸福的表征。”(《福乐智慧》456 行）

名，是自我价值获得社会认可的标志，也是衡量自我价值高低的尺度。故历代有志之士，无不崇尚声名。孔子说“君子以终身不被人称颂而引以为恨”。[1] 孟子说：“穷则独善其身，达则

[1] 孔子：《论语·卫灵公》，见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1995 年版。

兼济天下。”[1] 荀子说，儒者立身处世，“通则一天下，穷则独立贵名”。[2] 屈原说：“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”[3] 司马迁说：“立名者，行之极也。”[4] 他们所谓的“名”，就是儒家倡导的“君子风范”。这表明中国文人在人生的价值取向上，是把名的追求，即“君子风范”摆在第一位。在这一点上，优素甫可谓英雄所见略同。所以，求取功名，立身济世，成为优素甫·哈斯·哈吉甫最重要的人生奋斗目标。

从人生哲学的本质意义上说，对名的追求源于生命的自觉意识。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“青春易逝，生命匆匆流逝，尘世如梦，你岂能长久驻足。”（《福乐智慧》231 行）正因为意识到躯体生命的渺小和短暂，才体会到借助名声来延展自己在后人心目中的精神生命。所以优素甫·哈斯·哈吉甫认为：“人难得不朽，名字会不朽，美好的名声将永存于人世。你不能永生，名字会永生，名字永在，犹如你永生不死。”（《福乐智慧》228—229 行）“生者终会死去，以黄土为被褥，如果行善而死，将会流芳千古。”（《福乐智慧》237 行）

名，既是理想高地的一面旗帜，也是激发他自我完善的动力。为了名，他努力洁身自好，不断进行精神上的磨炼，以使善德得到升华。即便是面对小人的中伤，朋友的误解，他依然孜孜以求道德的完善，以不污自己立身的志向。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫所追求的名，与中原古代名士所追求的名还有不同。这种不同，因维吾尔文化与汉族文化的不

[1] 孟子：《孟子》见朱熹《四书章句集注》，中华书局 1995 年版。
[2] 荀子：《荀子·儒效》，见张觉《荀子校释》，上海古籍出版社 2012 年版。
[3] 屈原：《离骚》，见朱熹《楚辞集注》，上海古籍出版社 2001 年版。
[4] 司马迁：《史记·报任安书》，中华书局 1982 年版。

同而使然。

中原汉族古代名士所追求的名，是将利即物质享受剔除出去，将名与利对立了起来。求名还是求利，成了检验真君子还是假君子的标准。孔子所谓“君子喻于义，小人喻于利”讲的就是这个标准。既然追求利是小人的行径，要想成为名士君子，当然就要远离利，羞于利，耻于利了。而孟子虽然不耻言利，认为利对于生命很重要，但在名与利冲突的时候，即在“鱼和熊掌不可兼得”的时候，也要“舍生取义”。总是认为“名利”不可相容，名利难以共生。

虽然理论上这样高声倡导，但是在实际生活中却不能不面临生存的现实问题，不能不对生计作出考虑。不论是为了摆脱贫贱，光宗耀祖，还是为了弘扬道义，拔济生民，第一要义首先就是要改变窘困的处境。不论嘴上如何淡漠利，其实仍然离不开利。孟子就说“士之仕也，犹农夫之耕也”，因此士对社会是有大贡献的。所以当公孙丑问孟子，“仕而不受禄，古之道乎”的时候，孟子就斩钉截铁地回答：“非也。”(《孟子·公孙丑下》）既然士之仕，对社会有大贡献，就应该有大待遇，只是“子非食志也，食功也”(《孟子·滕文公下》)。就是说，士的待遇不是自求的，而是因为贡献和功劳而应得的。依照这样的逻辑，中原士人把从政当作毕生努力的方向，因为从政才可以既摆脱穷困，又可以规避“名利”之嫌。求学出仕于是成为古代中原士人谋生的上策，这就是所谓的“学而优则仕”。

维吾尔文化受长期草原民族习性的濡染，形成了有利则趋、无利则退的处世原则。逐水草而不断迁徙，遵循的就是这个原则。这种处世原则，甚至被延伸到战争中。在与农耕民族的冲突中，

草原民族所遵循的有利则战，无利则走，不耻逃遁的军事思想，曾被农耕民族认为是没有荣辱感而不齿。但在草原民族看来，这是趋利避害，这是机动灵活。当然，这里的利已经超越了物质享受的概念，而成为保全生命的智谋。维吾尔人接受了伊斯兰教之后，趋利思想不仅没有得到削弱，反而因伊斯兰教不否定生命享受的乐世文化精神，更加得到了巩固。《古兰经》中说："真主准许买卖，而禁止重利。"[1] 伊斯兰教不否定个人财富的积累。

优素甫·哈斯·哈吉甫明确地将名与利统一起来："人世的荣耀由两种东西组成，一个是财富，一个是名声。"(《福乐智慧》6108行）他颠覆了孟子"鱼和熊掌不能兼得"的理论，他认为今世的生活幸福并不是一件坏事，只要你会享用就会获得美誉。他否定财富是丑陋不堪的，只要适度享用而且能够泽惠他人，就会得到福缘。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来："财富是通向善行的向导，财富是医治百病的良方。人有财富才能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂。这财富能使你实现心愿，能够支撑你登上蓝天。"(《福乐智慧》3977—3981行）

只是，取利要有道，要光明磊落，要防止贪得无厌。牟取暴利，必然伴以盘剥、利欲熏心和投机取巧，欲望就会不断膨胀，而使向善之心彻底泯灭。泯灭了向善之心，罪恶便会随之而来，人性就会受到污损。这样的人是会受到真主的审判的。但通过正当的手段获得财富，使自己脱离生活的清苦，而享受到生活的乐趣，本来就是真主为信道的子民预设的生活情景。只是不要忘了，在自己享受生活的同时，要看到比自己生活艰辛的人们，要同情他们，关爱他们，向他们伸出援助之手。而"你们所施舍的任何

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 33 页。

美物，都是有利于你们自己的，你们只可为求真主的喜悦而施舍。你们所施舍的任何美物，你们都将享受完全的报酬，你们不受亏枉”。[1] 这报酬，既是维护今世幸福，也是保障来世幸福的承诺。因此，慷慨施舍既是富人的一种社会责任，也是穷人的一种公德之心，更是修身济世以求善德、善缘的基本“功课”。

所以，不论是求名，还是求利，目的都是为了修德立身。美名可以延展精神生命，使可朽之肉身，升华为不朽的精神。美利不仅可以富足生命，还可以体现和实践真主恩泽惠民的慈爱精神，实现由今世向来世的福缘转换。二者正是在这里交合在一起，并彼此相互呼应。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个虔诚的穆斯林，他所遵循的道德准则，正是伊斯兰教的道德准则；他所推崇的“君子风范”，正是伊斯兰教利己而不害人、利己而惠及他人的觉悟。修身是前提，治世才是目的。正所谓：“活着就应为黎民带来好处，倘若想叫你的名声永留人间。如果你不能为世人造福，你活着的标志谁能看见！”(《福乐智慧》3369—3370 行)

纵观优素甫·哈斯·哈吉甫的“君子风范”，少了许多遮掩和虚伪而更加贴近人性善的基本内质。他不像孟子，既看重名利，又对名利躲躲闪闪。他对修身养德以成君子的要求更加实际，也更加易于被一般的人所接受。孟子可以以自己的豪言壮语，而成一个高不可及的道德标杆，优素甫·哈斯·哈吉甫则以自己坦诚的人性需求，而成为一个可以比肩的道德范式。

[1] 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 33 页。

第七章

福祸无常与两世荣光

引　子

在《福乐智慧》的散文序言中，作序者有一段这样的评述："它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。"这里所说的"秦"指契丹人的辽代；"马秦"指汉族人的北宋。两地虽政权分属，但文化都以中原文化为自己的主要特征，都称自己为当然的中国最高政权。当时维吾尔人的喀喇汗王朝，也称自己是中国的一部分，将喀喇汗王朝的领地称为"下秦"，统治者称自己为桃花石·阿尔斯兰汗或桃花石·博格拉汗（"桃花石"，"中国"之意），翻译成汉语，就是中国之王或中国副王。由此可以看得出来，作序者是在强调，《福乐智慧》这部诗作在文化上与中原文化具有紧密的关系。有研究者认为，散文序言有可能就是优素甫·哈斯·哈吉甫本人所作。果真如此，说明优素甫·哈斯·哈吉甫不仅熟悉中原文化，而且积极吸收中原文化的思想，用以表达自己对人生以及维吾尔民族社会问题的看法。

仔细读过《福乐智慧》的人，都会关注到这部诗作贯穿始终的关于生命苦短、命运多舛的感叹，这使人联想到《庄子》。《庄子》作为道家思想的代表作，是中国探讨生命话题最系统的著作，庄子的思想影响了无数中国文人学士，构成了中国独特的避害全生的生命哲学。优素甫·哈斯·哈吉甫的思想极为复杂，他一方

面主张修身养性，积极入世，参与治国安邦，颇类儒家；一方面主张改革变法，强化法治，惩治恶习，颇类法家；而另一方面，又感念超然世外悠哉无拘的恬静生活，颇类道家。

福祸无常的人生之苦

庄子的生平不详，大体与孟子同时或偏早，也就是战国早期。那是一个激烈动荡的时代，周王室名存实亡，诸侯兵戎相见，战乱频仍，群雄割据，社会动荡不宁，各种社会矛盾极为尖锐而又复杂。历史的进步，社会生活的不断变化，使人对于财富、享受的欲望不断积累和膨胀，赤裸裸的剥削、掠夺、压迫日益剧烈。“无耻者富，多信者显”，[1]贪婪无耻，狡黠自私，阴险毒辣……各种社会罪恶和苦难触目惊心。在这样的社会背景下，原有的社会道德准则发生了动摇，各种学术思想空前活跃，学术流派竞相登台，纷纷标示各自的主张最能医治社会的痼疾，或最能消除人们内心的彷徨和忧忿。庄子应运而生。

历史上说，庄子是个个性张扬的人物，不愿受统治者的羁绊，所以清高矜持，终身不仕。《史记》记载了这样一个故事：

楚威王闻知庄周贤能，于是派了大使，带了很多礼物去聘请他，答应让他做卿相。庄周笑着对楚国大使说：“千金的确是重利，卿相的确是高官，然而你难道没有见到在祭山川鬼神时所用的牺牛吗？这些牛被饲养好多年，然后被穿上彩绣的衣服，最后就被送进了太庙去做祭品。在这个时候，虽然只想安分地做只小

[1] 庄子：《庄子·盗跖》，见《庄子全译》，贵州人民出版社 1992 年版。

猪，还能办得到吗？请你赶快离去，不要玷污我的人格，我宁愿在污泥浊水中自由自在游戏，也不愿被国君所约束，我宁愿终身不做官，以使自己的心志得到快乐。”[1]

《庄子·秋水》篇也讲了类似的故事：

庄子在濮水垂钓，楚王派两个大夫传话给庄子：“寡人愿将政务委托给先生，为楚国操劳。”

庄子持竿不顾，继续垂钓，说：“我听说楚国有只神龟，死了三千年了，国王万般珍惜，珍藏在庙堂之中。请问，这龟是愿意死去，留下骨头让人珍贵呢，还是愿意活着，在污泥里快活地摇着尾巴呢？”

两个大夫说：“当然是愿意活着，在污泥里摇尾巴了。”

庄子于是说：“那就请二位快快离开吧！就让我在污泥里快活地爬来爬去吧！”

说庄子终身不仕，其实也不尽然，《史记》中司马迁说他曾做过蒙城的漆园吏，那是个小官，大概是嫌官职太低或官场太黑暗，他看不上眼或不愿同流合污，不久辞去了。此后便开始向往做“我是蝴蝶、蝴蝶是我”的逍遥游，让自己与自然浑然一体，不再掺和现实人生的搏斗。

不掺和现实人生的搏斗，是因为现实人生的福与祸在庄子看来都没有意义，人为地祈求福运，追寻福运，就会破坏人的自然天性，到头来，不仅福运没有得到，祸运却不期而至。在《庄子·至乐》篇中，庄子分析说：“世上的人所尊崇看重的，是富有、高贵、长寿和善名；所爱好喜欢的，是身体的安适、丰盛的食品、漂亮的服饰、绚丽的色彩和动听的乐声；所认为低下的，是贫穷、卑微、

[1] 司马迁：《史记·老子韩非子列传第三》，中华书局1982年版。

短命和恶名；所痛苦烦恼的，是身体不能获得舒适安逸、口里不能获得美味佳肴、外形不能获得漂亮的服饰、眼睛不能看到绚丽的色彩、耳朵不能听到悦耳的乐声；假如得不到这些东西，就大为忧愁和担心。而为了得到这些东西，就免不了挖空心思地寻觅捷径，搞得身心疲惫，苦不堪言。"

他看破红尘地揶揄说："那些富有的人，劳累身形勤勉操作，积累了许许多多的财富不能全部享用，死亡却在一天一天地逼近。那些高贵的人，夜以继日地苦苦思索怎样才能保全权位和厚禄，却使自己整日处于殚精竭虑的焦躁之中。人们生活于世间，忧愁也就跟着一道产生。长寿的人整日里糊糊涂涂，长久地处于忧患之中而不死去，多么痛苦啊！刚烈之士为了天下而表现出忘我殉国的行为，可是却不足以存活自身；欲求美名而献出了生命，自己却无法享受这美名带来的利益。"（《庄子·至乐》）这种欲求利益却得到相反的东西，正是人违背了自然的天性而受到的惩罚。

于是，庄子说："要免除操劳形体的情况，不如忘却世事。忘却世事就没有劳苦和拘累，没有劳苦和拘累就算走上了正确的道路，走上了正确的道路就能跟随自然一道生存与变化，跟自然一道生存与变化也就接近于大道了。世俗之事为什么须得舍弃，而生命途中的痕迹为什么须得遗忘？舍弃了世俗之事身形就不会劳累，遗忘了生命的涯迹精神就不会亏损。身形得以保全而精神得以复本还原，就跟自然融为一体。天和地，乃是万物生长、繁育的父体和母体，阴阳二气一旦结合便形成物体，物体一旦离散又成为新的物体产生的开始。形体保全精神不亏损，这就叫作能够随自然的变化而变化；精神汇集达到高度凝聚的程度，返回来又将跟自然相辅相成。"（《庄子·达生》）

倘若人没有对福运刻意的追求，没了这些好恶，就会齐生死，等荣辱，就不会引火烧身。所以他要人“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身”(《庄子·德充符》)。

庄子这种“无情”的功夫是很到家的。他的妻子死了，他不但不悲哀，却“方箕踞鼓盆而歌”。这种无情无欲，就是庄子称道的无为。庄子最崇尚清虚无为的人生，与世无争的人生。他说：“虚静、恬淡、寂静、无为是天地的水平仪，是道德的最高境界。”“没有欲望，而天下自富；没有作为，而万物自化生；沉默寂静，而百姓处于安宁。”所以他说：“最大的快乐就是没有快乐，最大的荣誉就是没有荣誉。”

优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代，与庄子生活的时代具有许多相似的地方。喀喇汗王朝在取得了对波斯萨曼王朝的战争胜利后，滋长了统治阶层的傲慢心态。握有兵权和占有封地的贵族们，或割地自居以称王，或扶植亲信争夺汗位。在优素甫·哈斯·哈吉甫的一生中，宫廷不断发生血腥的政变，直至喀喇汗王朝被肢解为东、西两个不相统辖的独立政权，使昔日威震中亚的喀喇汗王朝江河日下，一蹶不振。由于统治者欲壑难填，结果上行下效，喀喇汗王朝的社会风气呈现出人心不古，世风日下的令人痛心的局面：

你看这世人多么可悲，
终日聚敛财物，不得享用。

有的人不停地四方奔波，

有的人豁上命跳进海中。

有的人在山中挖掘山岩，
有的人趴在地上，赤足而行。

有的人翻山岭，蹚过长河，
有的人挖地心，开掘水井。

有的人在军中，吃了刀斧，
有的人守城堡，消磨一生。

有的人当盗贼，杀人越货，
有的人当土匪，图财害命。

（《福乐智慧》323 页）

这种混乱的现实让优素甫·哈斯·哈吉甫忧心忡忡。

与庄子不同，优素甫·哈斯·哈吉甫一直在寻求报效国家的机会，他常常顾影自怜，喃喃私语，认为自己具有万般美德，掌握了经世治国的方略，应该成为国家的栋梁之才。但是，喀喇汗王朝的政治环境和政治制度，由于一直保留着草原民族通常乐于采取的氏族宗法制和军事采邑制的某些特点，国家并不热心发现和吸收有经世治国才能的人进入国家的管理机构，以帮助完善国家的管理机制。王朝被作为封地，由大小不等的王公和贵族分别统领和管理，国家只是象征意义上的最高决策机构。这使得优素甫·哈斯·哈吉甫的谋仕之途，不能不变得艰辛无比。

优素甫·哈斯·哈吉甫在生前是否如《福乐智慧》序言中所说，谋求到了宫廷内侍的官职，是颇令人怀疑的。起码在他创作完成《福乐智慧》的时候，他仍是无功无禄的臣民，是毫无疑问的。在《福乐智慧》最后的三篇"附篇"中，优素甫·哈斯·哈吉甫宣泄的那种生不逢时，仕途无望的失意之情，使人很难相信他对前途抱有信心。

所以，他的思想也就比较复杂。既想入世为国家效力，以善德和正义之剑匡正社会；当愿望无法实现时，便退而感叹命运多舛，独标高格地鼓吹出世而保全清高。这与中国的传统处世哲学"达则兼济天下，穷则独善其身"颇为相像。他在《福乐智慧》中设计的贤明与觉醒两个人物形象，就是这两种思想的代表。笔者怀疑，觉醒这个人物其实就是优素甫·哈斯·哈吉甫本人的真实写照，在觉醒的身上，我们可以体味到优素甫·哈斯·哈吉甫对现实人生的苦闷与悲凉之感。

《福乐智慧》中最精彩的部分，是贤明奉日出国王之命三请隐居山林的觉醒出山辅政的故事。贤明千辛万苦地找到觉醒，并带去日出国王给觉醒的亲笔信，信中日出国王许诺，将赋予觉醒高官与厚禄，使他舒心惬意地享受生活的乐趣。

觉醒不为所动。

觉醒对贤明说："在真主面前，我与国王是平等的，我所需要的幸福只有真主才能给予，而国王是无能为力的。"为了让日出国王清楚自己同样摆脱不了现实世界的束缚，他给日出国王出了四个难题。

他让贤明转告日出国王："如果国君能够满足我的四个要求，我就会前去辅佐。"

贤明问："哪四个要求呢？"

觉醒说："第一我愿长生不老；第二我愿青春永葆；第三要使我百病不生；第四让我富裕，莫让我贫穷。"

日出国王是凡人，不是神，没有办法满足觉醒的要求。于是，觉醒说："既然如此，那还是让我过忘记生死，忘记祸福的快乐日子吧。"

觉醒的快乐与庄子的快乐是不同的。庄子的快乐是个体身心解放的快乐，是不欲求身心快乐而获得了身心快乐，不欲求脱离苦难而脱离了苦难的快乐。觉醒的快乐是磨炼精神的快乐，是在祈祷中获得灵魂升华的那种快乐。而这种快乐是伴随着肉体的痛苦，伴随着丧失自我为代价的。

觉醒欲在世外找到生命的快乐，其实他很难如愿。因为，他的生命快乐本不在世外，他的退隐山林多半不是出于自愿，而是别无选择。官场的迂腐、冷酷、虚伪、倾轧，有违天性，绝非自己所希望的那种人生。所以他选择了超然世外的隐居生活，以躲避现实世界的污浊。但他却仍念念不忘苦口婆心地给君王出谋划策，告诫他何以兴邦，何以亡国。他与贤明喋喋不休地论古谈今，不仅使人没有感受到他超然世外的恬淡闲适，反而让人感受到他强烈关注世事的焦虑情绪。觉醒虽身在世外，而心仍在世内。这与庄子的出世说，还是具有很大的差别的。

但是，觉醒对人生世事的看法，却与庄子相类似。

觉醒说，尘世人生的乐趣不过四件事，美食以饱口福；美色以满足性欲；美身以祈望健康长寿；美名以赢得财富。可是追求这四件事虽好，却又不得不忍受追求过程中所带来的悲惨代价。"饮食不过是口腹之乐，饮食过量会把肚皮撑破。倘若食物不消

化，会损伤体素，伤了体素，病痛就会侵入。疾病为你带来死亡的信息，清醒者啊，死亡却毫无乐趣。”（《福乐智慧》461 页）“娶了妻室，好比上了木船，木船会漂流在大海中央。生下了儿女，船会破烂，船破了谁能逃脱死亡！”（《福乐智慧》438 页）“小时候你期待长出髭须，长大后你又期待须眉皤然。胡须白了，死神就降临，刀箭绝无法抵挡住死神。”（《福乐智慧》466 页）“今世之万物皆为了人生，生之不存，则万物皆空。为积财聚富你忙碌一生，咽气的时候欲留给何人？”（《福乐智慧》613 页）

如果说生活的乐趣就是这般情景，这世界即是一段苦难的历程。

觉醒警告说：

“世界将自己乔装打扮，好似艳妇使你神魂飘然。你若倾心，她又像老妇一样无耻，天天抓住你的衣领，不停纠缠。倘若谁对她倾心迷恋，虚掷岁月会终生抱憾。”（《福乐智慧》457 页）“享乐使你体胖心宽，紧接着，忧伤使你消瘦不堪。你瞧，欢乐之后紧跟着苦难，苦难岁月之后，欢乐相连。”（《福乐智慧》458 页）“这世界对你是张无形的网罗，其间的财富是捕捉你的诱饵。昏昧的世人贪得无厌，怎会不落入它的罗网。”（《福乐智慧》460 页）

在觉醒看来，尘世生活具有很大的诱惑性和欺骗性，正是这些诱惑性和欺骗性把人引入歧途。而人性是脆弱的，是贪得无厌的，是最容易受到诱惑和欺骗而陷入尘世生活的污浊之中难以自拔。所以，单凭人的自我力量，是无法克服自身的弱点而达到灵魂的净化的。觉醒说：“人若参与尘世的事情，祈祷也修不了来世的善功。”（《福乐智慧》433 页）“情思和欲念是信仰的大敌，二者使祈祷者迷失道路。人若沉湎于情欲，会成其俘虏，身心若追随

欲念，会沦为其奴。”（《福乐智慧》433 页）既然个人的力量无法抵御尘世生活的诱惑和欺骗，那么置身尘世必然会受欲望之累，使自己在错误的道路上越走越远。所以他要求人们：“莫要小视情欲，要以理性抑制，萌生了欲念，要以智慧克服。”（《福乐智慧》433 页）所谓的以理性抑制，以智慧克服，实际上就是要做到心静无欲。而要做到心静无欲，只有远离尘世，遁入山林。“为此我抛弃了城镇人民，独居于此处，甘受苦辛。”（《福乐智慧》433 页）于是，觉醒放弃了现世的生活，躲开了纷杂繁乱的人生角逐场，而隐居山林，一心修炼，祈望在精神世界里与万能的真主息息相通，为永恒的来世做好准备。

这是一种“无可奈何花落去”的情绪，是一种对现实人生无计可施的逃避，也许在这一点上，优素甫·哈斯·哈吉甫与庄子是共通的。

避害全生的求生之道

楚威王重金礼聘庄子为相，而遭拒绝；日出国王重金礼聘觉醒出山辅政，亦遭拒绝。他们都是因为看破红尘，不愿追逐名利而劳身伤神，希望在一个使自己的精神得到彻底解放的自在环境中，保持住自己人格纯天然的清白。只有保持这种人格的清白，才能避免生命的残缺，才能在完全的意义上实现生命的价值。这就是他们共同遵循的避害全生的求生之道。

庄子生命哲学的根柢就在于避害全生。要避害全生，就应走出儒家残害生命的大家庭。在庄子看来，儒家的大家庭非但不是

个体生命的安乐窝，而且正是吵吵闹闹扰乱生命安乐的根源，是禁锢个体自由的枷锁，是使人不能自由自在地作逍遥游的坟墓。

说儒家不能为人的安乐提供帮助，相反，还对人的自由横加限制，是因为儒家制定的仁义礼法和规矩尺度，是建立在克制和限制人的个体自由基础上的，而在庄子看来，人一旦失去了个体的自由，也就失去了人的自然存在；人失去了人的自然存在，也就失去了一切幸福和快乐。所以，他认为人为的文明既害人身，又伤自然。“牛马生就四只脚，这就叫天然；用马络套住马头，用牛鼻绾穿过牛鼻，这就叫人为。所以说，不要用人为去毁灭天然，不要用有意的作为去毁灭自然的禀性，不要为获取虚名而不遗余力。谨慎地持守自然的禀性而不丧失，这就叫返归本真。”（《庄子·秋水》）于是，庄子便要把塑造人的一切模子统统打碎，而回返到大自然的怀抱中。

关于现实人生对人的自由的拘累之苦，优素甫·哈斯·哈吉甫看得也非常清楚。在《福乐智慧》中，当贤明抱着很大的愿望苦苦恳求觉醒结束隐居的生活，回到现实社会，积极参与治理国家的政治生活时，遭到觉醒的拒绝。觉醒婉转地推辞说：“我远离人群，不与人来往，言行礼貌，更不会周详。”（《福乐智慧》517页）“侍臣首先要深明法度，言论要合乎礼仪，待人接物也必须学会应酬，不懂得侍奉，只能把苦受。”（《福乐智慧》516页）

贤明觉得觉醒太多虑，他劝说道：“学会这些东西并不困难。这些礼仪法度我样样精通，让我来教你吧！”于是贤明开始给觉醒教授如何为人处事的技巧。

贤明说：“倘若和国王对面在一起，要侧耳恭听，眼望着脚底。交叉双手恭立在国王跟前，右手注意放在左手的上面。进殿

时须得右脚先进，若有口谕，务须听真。禀奏时应该垂手屈膝，态度和蔼，彬彬有礼。君王问你，要如实回禀，君王的命令要认真执行。不可饮酒，切莫闲游，面对恶行要远远逃走。听到的话装作没有听见，看到的事装作没有看见。倘能把事情办得如此精明，诸事顺利，幸福会与日俱增。”(《福乐智慧》524页)“进了宫廷，要处处留神，谁敬重你，你要对他尊敬。莫要指手画脚，盛气凌人，莫要交叉双手，失去体统。就座时认清自己的位置，莫得罪别人，要待人和气。宫殿上不可咳嗽吐痰，无礼的举止惹人生厌。不可盘腿而坐，不可斜躺，不可哈哈大笑，声震厅堂。莫剪指甲，莫要岔开脚，这会使幸运逃之夭夭。”(《福乐智慧》530页)“倘若国君赐予你膳食，进餐时应当彬彬有礼。食物要用右手去取，莫忘了口诵‘以真主的名义！’别人面前的菜肴，莫要伸手，只可把自己面前的夹送进口。不可使用刀子，啃咬骨头，莫要招呼别人，劝人动手。席间切不可狼吞虎咽，也莫像女人忸怩腼腆。再饱也要食用国君赐的饮食，国君赐宴是器重你的开始。”(《福乐智慧》32页)

贤明接着说：“嫉妒在宫廷中滋生蔓延，哪里有嫉妒者，难得安宁。比你尊贵者对你嫉恨，你会因屈辱而感到痛心。与你同列者不能容你，你干得好事也变成了坏事。比你卑微者也把你嫉妒，不愿你干出好的成绩。因此宫中人互相对抗，双方作对，一方就会死伤。”(《福乐智慧》547—548页)“即便是朋友，也不可靠。一不留心伤害了朋友，其祸更烈。因为你的朋友对你了如指掌，一清二楚，会想方设法对付你，要么把你的财富抢夺一空，要么一不做，二不休，结果了你的性命。”(《福乐智慧》548页)

贤明本想打消觉醒的顾虑，告诉他宫廷生活并不像觉醒想象

的那样可怕，虽有诸多礼仪法度和不和谐，但只要你守身持正，谨慎处理，都能一一化解，但一不留神，把自己对宫廷生活险恶污浊的不满给抖搂了出来。这种窒息人的自由精神的宫廷生活，怎么能不让觉醒觉得脊背发凉，毛骨悚然呢？觉醒正是不想遭受这种痛苦的拘累，才退隐山林，以求身心的安宁与寂静，他怎么可能再跳回火坑，重受折磨呢。

人是一种社会性的动物，人总是要或多或少地与社会发生关系。即便是逃离现实社会而躲进世外桃源，其生命的维系依然需要社会的给养。这个道理庄子明白，优素甫·哈斯·哈吉甫也明白。所以，如何应对现实世界，如何苟全于乱世之中，是庄子也是优素甫·哈斯·哈吉甫最为关心的。

庄子拿不出什么对社会的建设性意见，只能混世、玩世。老子还主张“以退为进”“以柔克刚”，而庄子就干脆放弃抗争，消极地避害以利全生。

个体的人应该怎样苟全性命于乱世呢？在庄子看来，首先应该“不谴是非，以与世俗处”(《庄子·天下》)，“若是若非，执而圆机”(《庄子·盗跖》)，马马虎虎，糊糊涂涂，“呼我牛也谓之牛，呼我马也谓之马”(《庄子·应帝王》)！这样的人才能保身全生：“人能虚己以游世，其孰能害之！”(《庄子·山木》)假若人没有自己的主见，与世沉浮，就永远不会与人发生冲突，也就可以保全性命了。然而，这种糊涂并非本来的愚蠢，而是“由聪明转入糊涂”，并装作糊涂的样子让人摸不清头绪，借以取巧耍滑头。

林语堂说：“聪明糊涂合一论，极聪明之论也。仅见之吾国，而未见之西方。此种崇拜糊涂主义，即道家思想，发源于老庄。老庄固古今天下第一聪明人，道德经五千言亦世界第一聪明哲学。

然聪明至此，以近老奸巨猾之哲学，不为天下先，则永远打不倒，盖老奸巨猾之哲学无疑。盖中国人之聪明达到极顶处，转而见出聪明之害，乃退而守愚藏拙以全其身。又因聪明绝顶，看破一切，知'为'与'不为'无别，与其为而无效，何如不为以养吾生。只因此一着，中国文明乃由动转入静，主退、主守、主安分，而成为重持久不重进取，重和让不重战争之文明。”[1]

所以庄子特别看重柔弱、无用。《庄子》里有许多寓言故事，说的都是“无用”的好处。

南伯子綦到商丘游玩，看见一棵硕大无比的树，一千辆四匹马大车在树下乘凉也富富有余。子綦惊奇地道：“这是什么树啊，它一定非常有用！”可是抬头看树枝，全都弯曲不能做栋梁；低头看树干，盘结松散不能做棺木；舔舔叶子，舌头立刻腐烂；嗅嗅味道，居然能让人昏昏欲睡。子綦于是顿悟道：

“这真是棵无用的树啊！难怪它长得这样高大。神不是也用这种办法来保全它的天性吗！”(《庄子·人间世》)

还有栎树的故事。

石木匠去齐国，在曲辕看到一棵当作社神的栎树，奇大无比，树荫下可卧几千头牛，树干有几十丈粗，树冠高达山顶，看的人多得像赶集。可石木匠却看也不看，继续赶路。木匠的徒弟却看不够。

徒弟追赶上木匠，说：

“我自打拿起斧子跟师傅学艺以来，压根儿没见过这么好的树木，可师傅却看也不看。这是为什么呢？”

木匠说：“那是棵无用的散木，做船会沉，做棺材很快会烂，

[1] 林语堂：《生活的艺术》，湖北人民出版社 1989 年版，第 200 页。

做器具很快会坏，做门窗会流油污，做柱子会生蛀虫……正是因为它不成材，才长那么大的。”

木匠回家后，夜里梦见栎树对他说：

“你要把我同那些有用的文木相比吗？它们怎么配与我相比！你看，瓜果梨桃，果子刚一熟，就让人摘去了，弄得大枝折，小枝断，不能享尽天年，半路夭折。这是有用害了它们。我追求无用已经多年，如今才深知‘无用’的有用。你这个将要死的‘散人’，也配评说‘散木’！”(《庄子·人间世》)

因此，庄子以为，无用的人，最合于道，甚至肢体不健全的人，最合于道。

疏是个畸形人，头缩在肚脐底下，肩膀比脑袋还高，脊背朝天，两腿像是两肋。没人瞧得起他。但是国家征兵时，别人很害怕，他却大摇大摆地在征兵处走来走去；国家有劳役，他也从不被征用。而国家救济残疾人，他却得到了三钟米、十捆柴。无用是多么的可贵呀！(《庄子·人间世》）无情、无欲、无为、无用，这就是庄子指引的使人摆脱痛苦，获得精神自由和解放的途径。可知，庄子教给人的摆脱人生痛苦的法宝实在是个好法宝，即不需去竞取、求索，更不需消除造成痛苦的社会根源，而只需挖除引起痛苦的主体根源，使人在苦难面前失去知觉，使苦难无可奈何。《庄子·达生》篇说：“忘记脚的存在，穿上鞋脚就不会感到挤；忘记腰的存在，扎上皮带腰就不会感到紧；忘记是非的存在，就会自然心情舒畅”，“道就是使人忘掉了安逸而得到的安逸”。

获取这法宝的最便捷的办法就是远离红尘，远离人生的竞技场，创造一个与世隔绝的精神王国，使生死、荣辱、哀乐、尊卑、贵贱无法蛊惑人心。这就是庄子避害全生的人生之道。

优素甫·哈斯·哈吉甫不像庄子那样会讲寓言故事，但优素甫·哈斯·哈吉甫对于人类文明的历史却是十分熟悉的。他在《福乐智慧》中借隐士觉醒之口，举了许多具有警示意义的历史掌故，这些历史掌故很好地印证了他想表述的思想。

鲁斯台模是伊朗史诗《诸王书》中的英雄。他性格刚强，是非分明，敢于对任何不合理的事情直言以谏。他宽宏大量，以国家利益为重，从不计较个人得失。鲁斯台模高风亮节，英勇无畏，但却命途多舛。他虽然为国家鞠躬尽瘁，却总遭人暗算，甚至无法保全自己的家庭。

在《诸王书》中，有四大悲剧，其中鲁斯台模与苏赫拉布悲剧非常具有戏剧效果。苏赫拉布是鲁斯台模的儿子，是鲁斯台模与萨曼干王朝的公主所生。萨曼干王朝当时与波斯萨珊王朝是敌对国，鲁斯台模无法与萨曼干公主生活在一起，他们邂逅之后便分了手，因此与儿子苏赫拉布从未谋面。苏赫拉布长大后，知道了父亲的威名，为了寻找父亲，苏赫拉布率军侵入萨珊国境。

为了诋毁鲁斯台模的好名声，萨珊国里的阴谋家们，向鲁斯台模隐瞒了苏赫拉布是他儿子的情报，他们希望看到这对互不相识的父子对阵自相残杀。结果苏赫拉布战败，被父亲鲁斯台模斩杀。

苏赫拉布临死前仰天长叹："我来到波斯是为了寻找父亲鲁斯台模，然而天不遂愿。但愿我的父亲鲁斯台模能知道我的一片真情，为我报仇。"说完，咳血而亡。

鲁斯台模听了这话，如五雷灌顶，肝胆撕裂，悲呼命运不公，终于抑郁身亡。

人们生活在现实世界中，把功名看得如此重要，那结果却是

家破人亡，甚至遭遇父子攻杀的悲惨命运。这样的功名还值得求取吗？这样的人生体验还不值得反省吗？于是优素甫·哈斯·哈吉甫悲哀地叹息说："像鲁斯台模一样世间传遍威名"，"最终的去处仍是一抔黄土"(《福乐智慧》851 页)。求取功名等于给自己的生命戴上了枷锁，甚至是自掘坟墓。

既然今世有如此众多的苦难和不确定性，如此劳身伤神甚至危及生命，为什么还要执迷不悟地一味索求今世呢？"世界之主啊，今生是座牢狱，这儿别无他物，只有愁苦。莫指望在牢狱中会有欢畅，欢乐和安宁之所仅在天堂。莫把昙花一现的享乐视为享乐，莫把转瞬即逝的欢畅视为欢畅。幸运终将遁去，不会长久，你聚敛的财富会被它撒光。须知来世方为永生之地，抛弃今生吧，把来世向往。抛弃享乐，去追求永恒的愿望，为追求永恒的福乐，须把苦尝。"(《福乐智慧》676 页)

为了避害全生，为了享受到永恒的快乐，优素甫·哈斯·哈吉甫给人们指出了一条道路，这条道路就是，放弃现实世界中隐藏着苦难的短暂福乐，远离虚幻的现实世界，为永恒的来世修德养性，为进入永恒欢乐的天国做好准备。忘记了现实世界的福乐，你也就没有了欲求福乐而不得的苦恼；明白了现实世界是由苦难构成的，你也就没有了遭受苦难时的悲哀与抱怨。这与庄子的无情、无欲、无为的"无用"功夫，倒是很有几分相像。

优素甫·哈斯·哈吉甫与庄子不同的是，庄子的无情、无欲、无为、无用，是以个体身心不受拘束和伤害为前提的，而优素甫·哈斯·哈吉甫的无情、无欲、无为和无用，则是以磨炼个体的身心，甚至通过苦行的办法，让肉体在感受痛苦的过程中，体味今世的苦难，从而为摆脱今世的苦难，获求来世福乐提供充

足的理由。这是优素甫·哈斯·哈吉甫受伊斯兰苏非主义思想的影响。

生而不说，死而不祸的生命之道

作为人生道路之终点的死亡，是最容易激发人生无常感的根源之一，也是追求永恒和不朽的宗教、哲学最感兴趣的主题之一，更是文学抒发不尽的悲凉挽歌。与西方宗教和哲学相比，富于务实精神的中国哲学是不大谈论死亡的。孔子就说“未知生，焉知死”，拒绝探讨死亡。但庄子是个例外。优素甫·哈斯·哈吉甫也是个例外。庄子是中国先秦时期敢于面对死亡，并津津乐道的为数不多的哲学家。优素甫·哈斯·哈吉甫是中国宋元时期直面死亡，并乐而不疲的为数不多的思想家。

先看庄子。

庄子到楚国去，途中见到一个骷髅，庄子用马鞭敲了敲，说：“不知先生是为贪求生命却失掉了真理，因而伤神而死的呢？还是遇上了亡国大事，遭受到刀斧的砍杀暴尸而亡的呢？是因为先生行为不轨，担心给父母、妻子儿女留下耻辱，羞愧而死的呢？还是因为遭受寒冷与饥饿的灾祸而命归黄泉的呢？或者有更好的结局，先生是在享尽天年之后寿终正寝的呢？”庄子说罢，拿过骷髅，用作枕头而睡去。

到了半夜，骷髅给庄子显梦说：“你先前谈话的情况真像一个善于辩论的人。看你所说的那些话，全属于活人的拘累，人死了就没有上述的忧患与多虑了。你愿意听听死人是怎么想的吗？”

庄子说："好。"

骷髅说："人一旦死了，上没有国君的统治，下没有官吏的管辖，更没有四季的操劳，从容安逸地把天地的长久看作是时间的流逝，季节的转化，即使是人间帝王的快乐，也不可能超过。"

庄子说："我让主管生命的神来恢复你的形体，为你重新长出骨肉肌肤，返回到你的父母、妻子儿女、左右邻里和朋友故交中去，你希望这样做吗？"

骷髅皱眉蹙额，深感忧虑地说："我怎么能抛弃胜过人间帝王的快乐而再次经历人世的劳苦呢？"(《庄子·至乐》)

庄子这种不惧死亡的乐观态度，是他对待人生消极态度的基础。这样说来，好像令人费解。因为按照一般人的想法，总是因为受到死亡的困扰而万念俱焚，才会觉得生的无意义而消极处世。但在庄子那里，却不是这样。

庄子认为人生之苦，在于对福祸的选择。选择福运，却迎来祸果；躲避祸果，却又无缘享受福运，于是上下求索，殚精竭虑，使生命耗尽。所以最聪明的法子就是避害全生。庄子所追求的"全生"，是精神生命的全生，而不是肉体生命的全生。所谓"生死有命，富贵在天"，讲的就是这个道理。既然生死不能由自己来安排，富贵不能由欲望而求得，那么还有什么必要惧怕死亡，渴求富贵呢？生命有生有死，生活有富有贫，这都是自然的安排，是没有必要与之抗争的。所以，庄子说："洞悉事物有盈有虚的规律，因而有所得却不欢心喜悦，有所失也不悔恨忧愁，这是因为知道得与失的秉性是没有定规的；明了生与死之间犹如一条没有阻隔的平坦大道，因而生于世间不会倍加喜欢，死离人世不觉祸患加身，这是因为知道了终了和起始不会是一成不变的。"(《庄

子·秋水》)

老聃死了，他的朋友秦失去吊丧，大哭几声便离开了。老聃的弟子很不高兴，说："哪有像这个样子来吊唁朋友的！"

秦失不以为然，说："喜生恶死是违反常理的。人是秉承于自然，受命于天的；先生应时而生，顺势而去，正是合于自然变化的规律，怎么能让哀乐侵怀，抗拒自然呢！"(《庄子·养生主》)

庄子的妻子死了，惠子前往表示吊唁，看到庄子岔开双腿，坐在那里鼓盆而歌。惠子很不理解，说："你与亡妻生活了一辈子，她为你生儿育女，操劳一生，现在衰老而亡，你不伤心哭泣也就罢了，竟鼓盆而歌，太过分了吧！"

庄子说："她刚死的时候，我也悲伤过。但仔细一想，觉得没有必要。人的生死与自然四季运行的道理是一样的，本无所谓生，无所谓死。想通了这一点，也就没有必要悲伤哭泣了。"(《庄子·至乐》)

庄子用取消生与死的界限来超越死亡，其目的是为了取消悲与乐、忧与喜、荣与辱的是非界限。只有把人与自然的界限彻底取消了，使二者合而为一，才可能避免来自各个方面的痛苦，才可能"安时而处顺，哀乐不能入也"(《庄子·养生主》)。这就是他要求人们"生而不说，死而不祸"的原因。

在庄子看来，只有通晓了生命的实情，人们才不会去努力追求对于生命没有什么好处的东西；只有通晓了命运的实情，人们才不会去努力追求命运无可奈何的事情。……生命的到来不能推却，生命的离去也不能留止。"生死如昼夜"，人的生与死犹如白天与黑夜交替运行一样，完全出于自然。人要顺其自然而然，而不能背其自然而然。顺其自然而然，就是不要人为地去改变自然

的状态，在无为中获得自由与自在；而背其自然而然，也就是试图用才智改变自然，这是危险的。他说："人的生命是有限的，而知识却是无限的。以有限的生命去追求无限的知识，势必体乏神伤，既然如此还在不停地追求知识，那可是十分危险的了！"（《庄子·养生主》）

他说："你看远古时代的人就不是现在这个样子。那时人们的行动总是那么持重自然，目光专一而无所顾盼。山野里没有路径和隧道，水面上没有船只和桥梁，大家居住在一起，耕种而后吃饭，织布而后穿衣，没有一点偏私的杂念。人类与各种物类互不侵扰，共存共荣，哪里知道什么是君子，什么是小人呢！人人都天真而无智慧，保持着人的天然本色；人人都纯洁而无私欲，保持着人的质朴。可是等到世上出了圣人，勉为其难地倡导所谓仁，竭心尽力地去追求所谓义，称这是用知识开导愚顽，于是天下开始出现迷惑与猜疑。放纵无度地追求飘逸的乐章，繁杂琐碎地制定礼仪与法度，称这是用智慧启迪灵智，于是天下开始出现分化与尊卑。人的本性被改变了，焦虑便产生，祸乱也就随之出现，这都是圣人的罪过啊！"（《庄子·马蹄》）他又说："从黄帝到尧舜，社会是越治越乱，及至到了夏、商、周，灾难更加深重，不是夏桀暴虐，就是盗跖谋反，再加上儒家、墨家无休无止地论是辩非，简直让人无所适从，在这样的情况下，天下哪有不衰败的道理！"（《庄子·在宥》）

于是，庄子在政治上反对利用一切手段来管理民众，教化民众，而主张一切顺乎自然，即所谓的"绝圣弃知而天下大治"（《庄子·在宥》）。这就是庄子从对生命的感悟中得出的"无为而治"的政治主张。

再看优素甫·哈斯·哈吉甫。

《福乐智慧》中第一位出场的寓意幸运的大臣月圆，终于从盈圆轮转到亏缺。他临死之前，把儿子贤明叫到床前，抽泣着对他说："我曾倾心于尘世，陶然而乐，它却无情无义，将我厌弃；尘世曾召唤我，将我迷惑，我奉上了赤心，它却逃遁。这生命好似清风，倏而即逝，使我徒然自伤，呻吟悲泣。"

贤明说："你在世上生活了那么多年，见多识广博学多能，又积累了那么多钱财，试着想想办法别让死神靠近你。"

月圆说："钱财对死神毫无用处，知识和智慧也挡不住死亡。要是钱财能买通死神，世上将不会有死去的帝王。哲士们的哲理对死亡无益，学者们的学问阻止不住死亡。如果死神会看情面，尊贵的先知们将万寿无疆。"

贤明说："既然你明白死亡的道理，为何还要呻吟着斥责死神？为什么积攒了那么多带不走的钱财，而不施舍给穷人？你若为带不走的财富哭泣，就大可不必，即使普天下的财富都为你所有，你也只能将两块裹尸的白布带进坟茔。你若为虚度一生而悔恨，那你就哭泣吧，莫要擦干泪痕。若是你为了我忧愁伤怀，那也不必了，你应该欢欣才对。因为你既被创造，就会消亡。世间万物都有定命，日月回环，生命也有来有去。你是我的父亲，我是你的继承，生命更迭，何必悲伤？"（《福乐智慧》160—172 页）

优素甫·哈斯·哈吉甫的这段精彩的对话描写，表达了他对死亡的乐观态度。与庄子一样，优素甫·哈斯·哈吉甫将生与死，也比作日与月的交替更迭，也视为是一种自然的法则。"死亡对生灵是一道大门，众生都有进去之时。"（《福乐智慧》155 页）既然是自然的法则，就应该坦然面对死亡，在死亡到来的时候，坦然

迎接死亡。

但是，死亡毕竟代表着人生的终结，这种终结不仅结束的是生命，还结束了所有的梦想。优素甫·哈斯·哈吉甫思考死亡问题，不是要从生理学的角度对死亡作出判断，而是要探求死亡对人的精神所产生的震撼，以及这种震撼对人的行为的影响。他问："生命是何物，死亡又是何物？我从何处而来，又向何处而去？既有死亡，我为何而生？既有悲愁，我为何笑语？"(《福乐智慧》155页）明白生与死的问题，是为了明白悲愁与欢乐，而明白悲愁与欢乐，是为了明白人生的意义。我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》通篇都在谈论死亡，他是把"死亡"作为抨击世俗污浊和警示欲望无度者最犀利的武器。

优素甫·哈斯·哈吉甫看到世俗世界的人，或胸无大志而碌碌无为，或欲壑难填而搜刮财富，或权欲熏心而争斗不息。他们在有限的生命里，渴望获得无限的利益，好像他们可以抗拒死亡，而永远享受那些用之不竭的财富似的。他要拯救他们。

他说："终有一死的人啊，为何还不明白，你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。"(《福乐智慧》456页）"人类的命运多么可悲，寿数不能够遂人之意。当你生存时，不能如愿，当你如愿时，死期已至。一旦得福，即忘乎所以，直想让九天之外也听你支使。一旦得宠，即不可一世，死神来临，你却悔恨哭泣。当你饱餐时，行同公驼，当你饥饿时，将毒药啜食。享乐使你生厌，悲愁使你消瘦，心爱之物到手，旋即将它厌弃。"(《福乐智慧》153页）"无论你是帝王还是奴隶，终不能久存，死神必割断你的生路。无论你是乞丐还是富豪，流逝的日月一样将你生命吞噬。"(《福乐智慧》628页）"世上何事比死

亡更痛苦？一想到死亡，万事无趣。死亡是海洋，其深无比，你仔细观察，它深不见底。既知有死亡，而又昏昏噩噩，死期一至，空言复有何益！沉湎于享受而昏睡之人，临死而清醒，于事无补。贪求财富而无餍之人，临死而悔悟，于事何益！得意于幸运而忘形之人，黄泉下饮恨，锥胸刺骨。陶醉于欢乐而含笑之人，愿你为哭泣而做好准备。"（《福乐智慧》155 页）

与庄子不同，优素甫·哈斯·哈吉甫并没有将世俗人生的这种种劣迹，看作是圣人教化的恶果，相反，他将这些违背至善美德的行为，视同禽兽，他不认为人与禽兽相同便会回到无私无欲的境界。不经教化的人是禽兽，而禽兽又无法获得至善的美德，因此，人不仅需要教化，而且需要强制性教化。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，理想国家的政治模式，应该是国君与智者共同组成与黎民不同的阶层，负责教化那些缺乏智慧而总在善的门外徘徊的愚民大众，使他们趋于向善。他认为，对善的获取是依据对善的接近程度和对恶的远离程度，越接近了善，也就越远离了恶；越接近了恶，也就越远离了善。而接近善的能力取决于对善的理解能力，只有理解了善，才能接近善。但对善的理解却不是一件很容易的事，需要智慧的判断。所以知识的含量决定了人的尊卑高低和善恶美丑，智慧决定了人的生命追求和命运归宿。

《福乐智慧》的中心议题是要确立一个幸福国家的基本准则，而这个基本准则就是公正、福运、智慧和知足，他精心设计的四个人物日出、月圆、贤明和觉醒，就是这四个原则的形象代表。他认为理想的国家是人的善得到张扬，而邪恶得到抑制。人们为了获得幸福，就必须抑制自己的私欲，将自己居于服从国家利益

的原则之中。而国家的利益就是保证大多数人的幸福，其本质特征就是公正。所以，公正的概念在《福乐智慧》中居于主导地位。

作为穆斯林，优素甫·哈斯·哈吉甫没有将今生的福乐作为终极理想，他所倡导的公正、福运、智慧和知足的理想社会模式，不过是人在今生进行的道德修炼，以为进入来世的天国铺平道路。敬畏真主，克制欲望，涤除恶习，积累知识，行善积德，才能在今生来世两个世界里福乐无穷，这种教诲几乎构成了《福乐智慧》的全部精髓。为了表达他的这种理想，他设计了入世修炼的贤明与出世修炼的觉醒，但他对觉醒情有独钟。《福乐智慧》在结尾时，不仅贤明意欲仿效觉醒隐入山林，以躲避官场和现实生活的拘累，就是国王日出也心有所动，想丢了王冠，而到山林里去快活。

“莫醉心于今世，它来而复去，莫相信命运，它难葆青春。莫迷恋生命，它幻若梦境，莫自诩福运，它去如鸟影”。(《福乐智慧》180 页)“只有抛弃今生的企求和抱负，才能在来世中取得称心的归宿。”(《福乐智慧》626 页)余音袅袅，昭示着来世的福乐。

因此，生与死变得都不重要了，重要的是积极行善积德，修德养性，为来世进入永恒的福乐天园办好通行证。

《福乐智慧》的文化追求

维吾尔人的《福乐智慧》如同汉人的《论语》，是精神的盛宴。《福乐智慧》以叙事诗形式讲述维吾尔人的智慧与伦理，孜孜教诲从轻灵精巧的诗句中涓涓浸出，陶冶心智，洗礼灵魂，以广阔的历史视角诠释《福乐智慧》的文化追求，揭开维吾尔民族历史与文化的神秘面纱，编织民族文化连接的纽带，呈现中华民族多元一体的辉煌。

上架建议｜历史｜民族文化

ISBN 978-7-5162-1309-4

9 787516 213094

定价：36.00元